تأليف: مايكل ن. بيرسُون
نقلَه إلى العربية: د. معراج نوّاب مرزا
د. بدر الدّين يُوسف محّمد أحمد
مُراجعة وتعليق: د. معراج نوّاب مرزا

مركز تاريخ مكة المكرمة
والمدينة المنورة
The Center of
Makkah & Madinah History



الحج إلى مكة المكرمة من شبه القارة الهندية ١٥٠٠ - ١٨٠٠ م

الحج إلى مكة المكرمة
من شبه القارة الهندية
١٥٠٠ - ١٨٠٠م

تأليف: مايكل ن. بيرسُون

نقلَه إلى العربية: د. معراج نوّاب مرزا

د. بدر الدّين يُوسف محّمد أحمد

مُراجعة وتعليق: د. معراج نوّاب مرزا

مركز تاريخ مكة المكرمة والمدينة المنورة

The Center of Makkah & Madinah History



الحج إلى مكة المكرمة من شبه القارة الهندية 1500-1800

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

بيرسون، مايكل ن.
الحج إلى مكة المكرمة من شبه القارة الهندية ١٥٠٠ ـ ١٨٠٠ م./
مايكل ن. بيرسون؛ معراج نواب مرزا؛ بدر الدين يوسف محمد أحمد.
مكة المكرمة، ١٤٣١ هـ
٣٥٢ ص؛ ١٧ X ٢٤ سم
ردمك: ٠ ـ ٠ ـ ٩٠١٧٤ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨

١ ـ رحلات الحج أ. مرزا، معراج نواب (مؤلف مشارك) ب. أحمد،
بدر الدين يوسف محمد (مؤلف مشارك) ج. العنوان
ديوي: ٩١٥.٣١٢.٤ ١٤٣١/٤٠٢٣
رقم الإيداع: ١٤٣١/٤٠٢٣
ردمك: ٠ ـ ٠ ـ ٩٠١٧٤ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على قائد الغر المحجلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد:

فيعد الحج الركن الخامس من أركان الإسلام التي بني عليها، ولذلك حظي باهتمام كبير من المسلمين، لكونه يمثل موسماً إسلامياً تتلاقى فيه القلوب في صفاء وإخاء تامَّين، وتتواضع على عرصاته كل صفات التمايز والاختلاف، ويجتمع فيه المسلمون قلباً واحداً يؤدون المشاعر نفسها متوجهين إلى رب العالمين، مقتدين بسنة سيد المرسلين ﷺ، يطمعون في العودة إلى بلادهم وقد قُبل حجهم، وغُفرت ذنوبهم، ومُحيت زلاتهم، وترسّخ في أذهانهم عبق الذكرى الطيبة، ونفحات من الأمكنة المقدسة، ونسمات إيمانية تغذي الأرواح وتدفعها إلى الاستقامة على دين الله.

وقد حرص مركز تاريخ مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة على العناية بتاريخ الحج، وذلك لارتباطه الوثيق بتاريخ هاتين المدينتين المقدّستين، حيث تؤدّى في رحاب مكة المكرّمة ومشاعرها الطاهرة أركان الحج وواجباته وسننه، ويقضي المسلمون في رحابها أيامًا روحانية لا تُنسى، ثم ينتقلون في الغالب إلى زيارة المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة للصلاة فيه ومشاهدة الآثار الإسلامية الخالدة في تلك المدينة النبويّة الشريفة.

وفي إطار هذا الاهتمام وهذه العناية يأتي نشر مركز تاريخ مكة المكرمة والمدينة المنورة هذا الكتاب الذي يتحدث عن مسيرة الحجاج من الهند إلى مكة المكرمة، ضمن مرحلة تاريخية مهمة، وهي مرحلة حكم المغول، كما يوضح العلاقات السياسية والتجارية في شبه الجزيرة الهندية، ويُبرز آثار الهيمنة البرتغالية على التجارة والملاحة في المحيط الهندي وبحر العرب.

وقد رجع مؤلف هذا الكتاب إلى عدد من الوثائق المتنوعة، وبخاصة البرتغالية والهندية والفارسية والعربية، وأفصح عن تميّز الحج الإسلامي موازنة بالحج في الديانات الأخرى، كما حاول مؤلفه رسم صورة للحج من وجهة نظر غير إسلامية.

ولأهمية الموضوع الذي تناوله هذا الكتاب، سعى مركز تاريخ مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة إلى نشره وإتاحته للباحثين والقرّاء الكرام، رجاء أن يُلقي الضوء على مرحلة تاريخية مهمة من التاريخ الإسلامي الواسع.

مركز تاريخ مكة المكرمة
والمدينة المنورة

المحتويات

مقدمة المترجمين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإننا نضع بين يدي القارئ العربي كتاب: «الحج إلى مكة: التجربة الهندية»، ١٥٠٠ ـ ١٨٠٠م (٩٠٥ ـ ١٢١٥هـ)، لمؤلفه مايكل بيرسون أستاذ التاريخ بجامعة نيو ساوث ويلز بأستراليا، نشرته عام ١٩٩٦م دار نشر ماركوس واينر، برينستون، بنيوجرسي، في الولايات المتحدة الأمريكية.

Michael N. Pearson, Pilgrimage to Mecca: *The Indian Experience, 1500 - 1800*, Markus Wiener Publishers, Princeton, New Jersey, USA., 1996.

والكتاب قيم في بابه، يتحدث عن حركة الحجاج من الهند إبان حكم المغول، وهي حقبة لم تسلط عليها الأضواء بصورة كافية؛ وهنا تكمن قيمة هذا الكتاب؛ فهو يفيد الباحثين في موضوع الحج، وفي بعض الجوانب التاريخية لدولة المغول الهندية بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين (العاشر والثالث عشر الهجريين)؛ وهو مفيد أيضاً في إلقاء الأضواء على العلاقات السياسية والتجارة والنقل في منطقة الشرق، وعلى العلاقات بين سلاطين الدولة العثمانية وأسلافهم من جهة، وبينهم وبين الأوربيين ـ وبخاصة البرتغاليون الذين ظهروا على مسرح الشرق بعد التفافهم حول إفريقية، متفادين هيمنة العثمانيين ـ من جهة أخرى. ويبرز الكتاب مدى الهيمنة البرتغالية على التجارة والملاحة في المحيط الهندي

وبحر العرب، ومن ثم هيمنتهم على حركة الحجاج المسلمين عبر هذه الطريق.

لقد سبق الفتح الإسلامي للهند عدة حملات منذ عهد الخلفاء الراشدين. وكانت أول حملة نظامية في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بجيش كبير عام ٧١١ (سنة ٩٢هـ) جهَّزه الحجاج بن يوسف الثقفي مُسنداً قيادته إلى محمد بن القاسم الثقفي، وفتح السند. ولما ضعفت الدولة العباسية استقل السند وانقسم إلى إمارتين. وفتح الغزنويون شمال شبه القارة الهندية في الربع الأول للقرن الحادي عشر الميلادي (أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس الهجريين) فيما يعد بداية الحكم الحقيقي للمسلمين لتلك البلاد. واستمر حكمهم لها طوالَ ١٥٠ عاماً متخذين لاهور عاصمة لهم. ويعد قضاء المماليك على الغزنويين المرحلة الثالثة في الفتح الإسلامي للهند.

وكانت المرحلة الرابعة في الحكم الإسلامي للهند متمثلة في الجيوش التي كان يرسلها المغول بعد أن قضوا على الدولة العباسية عام ١٢٥٤ (سنة ٦٥٦هـ). وتمثل حكم المغول في إمبراطورية عظيمة بوأت الهند أوج عظمتها وازدهارها. وُحِّدَ في هذه الحقبة أغلب بلاد الهند، ونُشِرَ الإسلام في معظم أرجائها. وازدهرت العلوم والفنون والآداب وانتشرت، وقوي اقتصادها. ومن الناحية السياسية كانت دولة أباطرة المغول في الهند دولة عالمية، تخشاها الدول وتتودد إليها. حكمت تلك الإمبراطورية أكثر من ثلاثة قرون من عام ١٥٢٦ ـ عام ١٨٥٨ (٩٣٢ ـ ١٢٧٤هـ). وكان أول ملوكها بابر، وآخرهم بهادر شاه الثاني الذي أعقب حكمه الاحتلال البريطاني للهند(*).

لقد بذل المؤلف جهداً مشكوراً في الرجوع إلى المصادر والوثائق

(*) الفقي، عصام الدين عبدالرؤوف (٢٠٠٢م): بلاد الهند في العصر الإسلامي منذ فجر الإسلام حتى التقسيم، دار الفكر العربي، القاهرة.

الأوربية بالذات، بما في ذلك البرتغالية منها، علاوة على الوثائق الهندية. كما حصل على وثائق أخرى مترجمة من الفارسية والعربية، وهو ما ظهر في كلمته (التمهيد) التي حرصنا على ترجمتها؛ ليتبين للقارئ ما بذله من جهد، وليتعرف الجهات التي دعمت عمله هذا.

وقد وفِّق المؤلف في إبراز تميز الحج الإسلامي من جميع أنواع الحج في الديانات والمِلل الأخرى، وبرهن على أن الحج للمسلم يعني نقلة كبيرة في التوجه والسلوك، وأنه متى ما ألحق لقب الحاج باسم الشخص صار لزاماً عليه سلوك الاعتدال وصدق التوجه.

ولهذا الكتاب أهمية خاصة فيما يتصل بدراسات الحج والدراسات المتعلقة بمكة المكرمة، إلى جانب أهميته للجهات الإسلامية والعربية، وبصفة أخص لتلك المعاهد الأكاديمية والبحثية، مثل الجامعات والمراكز العلمية ذات الاهتمام بالجوانب التوثيقية؛ ذلك أنه يثري جانباً من اهتماماتها، ويرسم صورة للحج والمسلمين من وجهة نظر غير المسلمين، كما أنه يسلط الأضواء على مُوجهات الرأي والتعامل السائدة في ذلك الزمن الذي شهد قيام أوربا بأولى خطواتها للتحرر من آثار عصور الظلام.

ومن الملحوظ أن المؤلف كثيراً ما يُشدد على أهمية الاعتدال في تناول موضوع الحج والشعائر الدينية الإسلامية، معتذراً للمسلمين من نقله بعض النصوص المتطرفة المسيئة التي كتبها بعض من تناولوا الموضوع أو المنطقة أو الحقبة. ويؤكد المؤلف أنه إنما فعل ذلك من باب الأمانة في النقل. ويُشكر للمؤلف تصحيحه بعض المفاهيم الخاطئة التي تبعث على السخرية مع إبقائه المفهومات الصحيحة. وكان المؤلف يُعقِّب على أي خطأ يمر به بكلمة [sic] موضوعةً بين قوسين للتنبيه على أن الخطأ من سواه وليس منه. وقد اصطلح في العربية على استعمال كلمة [كذا!] للغرض نفسه. ومن أمثلة الأخطاء التي صححها ما كانوا يعتقدونه من أن قبر سيدنا محمد ﷺ معلق في الهواء بقوة خارقة عند الكعبة!

وحرصاً منا على أن يظهر هذا الكتاب الوثائقي أقرب ما يمكن إلى الصورة التي أرادها المؤلف، فقد اجتهدنا في محاولة التزام جانب الدقة في الترجمة. ولو ظهر في بعض المواطن شكل من أشكال المعاضلة فإن مَردّ ذلك على الأرجح إلى طبيعة السياق في الأصل نفسه فيما يرتبط بالمادة المتناولة هناك. واتبعنا ترتيب فقرات الكتاب وأرقام هوامشه بكل الدقة لئلا يتيه القارئ في قائمة الهوامش الثرية جداً. وقد حرصنا على ذلك آخذين في الحسبان حاجة الباحثين والموثقين الذين يتناولون هذه الترجمة إلى الرجوع إلى تعليقات المؤلف ومصادره التي أوردناها كما جاءت في الأصل، ولم نترجم إلا متن الكتاب. أما الحواشي المحشودة في مؤخرة الكتاب والمتضمنة المصادر والمراجع فقد ترجمنا منها ما استدعت الحاجة إلى ترجمته. ومن قبيل حرصنا على أن يظهر الكتاب أقرب ما يكون إلى روح مؤلفه فقد وضعنا الرسومات في المكان الذي اختاره هو لها في مستهل كل فصل من الفصول، مع مذكرة المؤلف التفسيرية لتلك الرسومات.

وكنا نتدخل عن طريق التعليق في حواشٍ سفلية أشير إليها بعلامة (*)؛ وذلك لتفسير نقاط مساعدة للقارئ أو إيضاحها دون إطالة أو ردود على المؤلف إلا في حدود ما اقتضته الضرورة. أما ما هو داخل النصوص فهو ليس من صنع المؤلف فنعلق عليه ولا نلومه عليه. والذي يهمنا في المقام الأول رأي المؤلف نفسه في أي أمر، ولا نعارضه إلا إذا كان مجانباً للحقائق، أو غامضاً، مثل حديثه أحياناً عن المواقع على جانبي البحر الأحمر.

وإمعاناً في الدقة نورد أسماء الأشخاص بالحروف العربية أولاً، ثم بالحروف اللاتينية، محافظة على الأصل ورفعاً للبس. ولا نعود إلى الحروف اللاتينية عندما يتكرر الاسم في صفحات الكتاب أو يكون مألوفاً لدى العرب مثل ريتشارد، وجون، ومايكل.

ويشار أيضاً إلى أن التواريخ الواردة كلها بالتقويم الميلادي إذ اختارها المؤلف لقارئيه تسهيلاً عليهم فلا يشترط أن تلحق بحرف (م). أما إذا كان التاريخ هجرياً فلا بد أن يلحق بحرف (هـ). ولقد رأينا أن من المهم جداً إلحاق المقابل من التاريخ الهجري للميلادي واضعين إياه بين قوسين لفائدة قرائنا الذين لهم اهتمام بالتاريخ الهجري. ولمزيد من الدقة فإننا قد حصرنا الألفاظ التي يطلقها المؤلف على العقود مثل قوله: «في ستينيات القرن السادس عشر» فقابلناها بالهجري بين قوسين. والأصل في كل ذلك التاريخ الميلادي الذي عليه عماد الكتاب، وما نورده من التواريخ الهجرية بين الأقواس أو في الهوامش فهو للفائدة.

ولأن هذا الكتاب يعج بالحركة بين القارات وعبر البحار وبين البلدان، وأن موضوعه يتداخل فيه التاريخ والجغرافيا التاريخية والجغرافيا السياسية وتطور العلاقات الدولية، فإنه كان من المتوقع أن يهتم المؤلف بالخرائط التي تعين على المتابعة وتصور المسافات واتجاهات الحركة.

وترفعنا عن إيراد الألفاظ النابية والمسيئة للإسلام ورسوله عليه الصلاة والسلام في هذه الترجمة. ونشير إلى أن هذه الإساءات ليست صادرة عن المؤلف الذي تحلى بكل الموضوعية والأدب، وإنما هي واردة في نصوص نقلها وكان يعتذر حين يوردها، معللاً ذلك بأمانة النقل، أما نحن ففي حِلٍّ من كل ذلك. ولا يفوت على المسلم والمنصف أن مثل هذه الإساءات الجائرة إنما تصدر عن حاقد على الإسلام ورسوله ﷺ مجافية روح الموضوعية. ولا يخفى على القارئ بالطبع أن لفظة (ﷺ) هي من عندنا وأن تكرارها أمر يحتمه علينا ديننا كلما ورد ذكره ﷺ.

وإذا كان المؤلف قد بذل جهداً علمياً كبيراً في تأليف الكتاب فلا بد أنه ألفه في إطار أفكاره وتوجهاته وخلفيته الدينية، وهذا من حقه بصفته مؤرخاً، وترجمتنا للكتاب لا تعني بأي حال موافقتنا على بعض آرائه وتبقى المسؤولية فيها عليه. ولا يعني ذلك بأي حال التقاعس منا عن

مجابهة كل ما يسيء إلى ديننا بكل الحزم والرد في الحواشي بما نناقح به عن ديننا الحنيف.

وفي الختام لا يفوتنا أن نسجل شكرنا للمؤلف على تفضله بالموافقة على ترجمتنا للكتاب وحماسته وتطلعه إلى أن يرى كتابه بين يدي قراء العربية.

ونتقدم بالشكر والتقدير لدارة الملك عبد العزيز ممثلة في مركز تاريخ مكة المكرمة والمدينة المنورة لنشر هذا الكتاب ضمن إصدارت المركز.

نسأل الله أن يكون ما قمنا به خدمة للإسلام والعلم، وأن ينفع به... ولله الأمر من قبل ومن بعد... وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د. معراج نواب مرزا، د. بدر الدين يوسف محمد أحمد

تمهيد



رسم قديم لإحدى قوافل الحج

أمضيت في تأليف هذا الكتاب قرابة عشرة أعوام بصورة متقطعة، تلقيت خلالها نصائح مفيدة ومساعدات عامة من عدد من الأصدقاء والزملاء. فقد ساعدني تيم كوتيس Tim Coates ـ من جامعة مينيسوتا ـ بتوفير المراجع (البيبليوغرافيا). وكان تشارلز بوكسر Charles Boxer كريماً كعادته في إسداء النصح وتقديم المساعدة. وقد ساعدني مارتن براش Martin Braash-Maksvytis ـ ماكسيفيتس كذلك بالمراجع والترجمة. وكان الأب كوريا أفونسو Fr. John Correia-Afonso ـ دائماً مضيافاً لي في بومباي، شأنه شأن صديقي الأب تيوتونيو دي سوزا Fr. Teotonio de Souza في زياراتي المتعددة لجوا. وأنا مدينٌ كثيراً للبروفيسور آي. جان قيصر A. Jan Qaisar بجامعة عليكرة الإسلامية؛ فقد أشرف على ترجمة أهم نص فارسي متعلق بموضوعي والمدة المختارة للدراسة ألا وهو «أنيس الحجاج»، ولا بد أنه قد أنفق كثيراً من وقته الثمين في هذه المهمة، وأنا شاكر له ومقدر.

واقتضى هذا البحث في مراحله المختلفة زيارة عدد من المكتبات ودور الوثائق والأرشيف. وأذكر بالعرفان الخاص التعاون الذي لقيته من طاقم مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، وكذلك مكتبة المكتب الهندي، وقرينتها العظيمة المكتبة البريطانية، وتشارلس بورقيس Charles Borges في مكتبة مركز خافير Xavir للبحوث التاريخية

في جوا، وب. ب. شيرودكار P. P. Shirodkar، مدير مركز الوثائق التاريخية في جوا، ومكتبة جيمس فورد بيل James Ford Bell، ومكتبة أيميس Ames في جامعة مينيسوتا، ومكتبة نيويورك العمومية. وأشكر أيضاً من كنت أتلقى منهم العون الدائم في بلادي: موظفي مكتبة جامعة نيو ساوث ويلز (بأستراليا). وعليّ أن أشكر بصفة خاصة أميني مكتبة بيل Bell بجامعة مينيسوتا السابق والحالي، وهما جاك باركر Jack Parker، وكارول أورنيس Carol Urness، كما أشكر دون جونسون Don Johnson من مكتبة أيميس، وجيم ترايسي Jim Terry ـ رئيس قسم التاريخ ـ الذي جعل إقامتي ممكنة لإجراء بحوثي في مينيابوليس Minneapolis عام ١٩٨٩.

وعبر السنوات القليلة الماضية عرضت فصولاً من هذا الكتاب خلال عدد من المؤتمرات وحلقات النقاش. فشكري موصول لكل الذين تقدموا في تلك المناسبات بتعليقات مفيدة. ولا بد أن أشير هنا أيضاً إلى أن بعض أجزاء هذا الكتاب نشرت في المجلات العلمية الآتية:

Indica (Heras Institute Diamond Jubilee Number), XXIII, 1968, pp.143 -58, Journal of the Oriental Society of Australia, 1986 - 87, pp. 164-79; Indica,1989, pp 103 - 18; Studies in Maritime History, ed. K. S.Mathew, Pondicherry, 1990, pp.112 - 26.

وأذكر بمزيد العرفان الدعم المالي الذي اعتُمِدَ لهذا المشروع طوال عدة سنوات من جامعة نيو ساوث ويلز (لجنة منح الأبحاث الخاصة بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية) والمنحة الأخيرة التي تلقيتها من صندوق معهد التاريخ للبحوث والمنشورات.

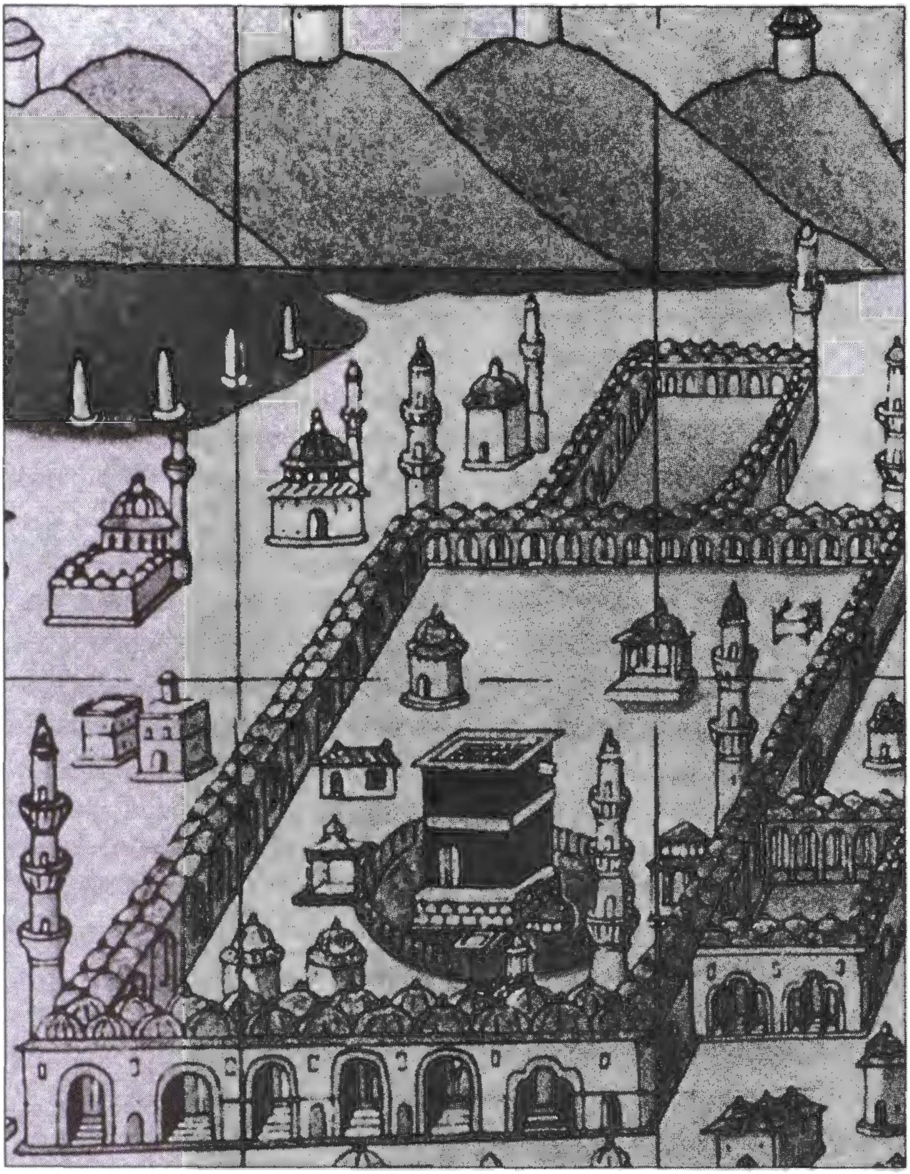
وأخيراً أقدم شكري، بل ما يزيد على الشكر لكل من دِنّي وجيمس لحبهما ودعمهما.

م. ن. بيرسون

دولانس بيى، نوفمبر ١٩٩٤م

الفصل الأول

- مراجعة المصادر التاريخية وتحليلها.
- مشكلات الخلط وسوء الفهم والإدراك.
- مشكلة كتابة الأسماء.
- أسباب اختيار مدة الدراسة.



صورة للمسجد الحرام من القرن التاسع عشر

مراجعة المصادر التاريخية وتحليلها:

الحج رحلة إلى مكان مقدس بدافع الوازع الديني. ولعل أعظم هذه الرحلات الحج إلى مكة المكرمة؛ إذ إنه أحد أركان الإسلام، لذا فهو يحتل مكانة رئيسة لدى المسلمين. وظل الحج ما يزيد على (١٣٠٠) عام(*) يمثل حدثاً بارزاً في تاريخ العالم يفوق في أهميته ما يوليه إياه. حتى في الوقت الحاضر هو يعدّ ـ وإلى حد كبير ـ أعظم تجمع بشري منتظم في العالم أجمع.

ويقدم هذا الكتاب تحليلاً للحج من الهند المغولية إلى مكة المكرمة منذ بداية العصر الحديث. وفي سلسلة من الفصول المترابطة سوف نستقصي تباعاً المعاني المتعددة للحج، ونختبر مركزيته بالتفصيل. وسننظر في الدوافع والتجارب الحقيقية للذين قاموا بالرحلة، وسنهتم بصفة خاصة بأبعاده السياسية والاقتصادية. وكما سنرى في الفصل الأخير الذي يوازن ـ باختصار ـ بين هذا الحج وأنواع الحج الأخرى، فإن هذه الأخيرة لا تملك تلك الخصائص الدقيقة التي يمتاز بها الحج.

وهنالك مجال ثان تحتل فيه رحلة الحج من الهند إلى مكة المكرمة أهمية خاصة، فقد شهدت السنوات الأخيرة اهتماماً متزايداً بدراسة تاريخ

(*) ما يزيد على (١٤٠٠) عام وليس ١٣٠٠ عام، أي: من البعثة النبوية حتى الآن.

المحيط الهندي، مع العناية ـ بصفة خاصة ـ بالتجارة؛ ذلك أن العلاقات الاقتصادية عادة يشير إليها العلماء ـ الذين يسعون إلى إبراز المحيط الهندي على شكل مساحة أو منطقة تتميز بشيء من الوحدة والانسجام ـ بأنها أنتجت روابط مهمة عبر المنطقة البحرية الواسعة. أما حركة المسافرين فقد كان نصيبها الإهمال، كما هو واضح، على سبيل المثال، في كتاب «المحيط الهندي» الذي كتبه ساتيش شاندرا Satish Chandra، وفي دراستين أجراهما مؤخراً ك. ن. شودري K.N.Chaudhuri[١]. ونستثني من هذا التعميم مقال كينيث مكفيرسون Kenneth McPherson الذي قدم فيه استعراضاً مفيداً لحركة المسافرين قبل القرن التاسع عشر، غير أنه لم يتحدث عن الحج إلا قليلاً[٢].

ولعل ما فات الدارسين أن يذكروه هو أن السفر إلى الحج عن طريق البحر الأحمر هو المثال الوحيد لدينا لخط سير منظم للمسافرين خلال الحقبة السابقة للعصر الحديث، وأن هذه الحركة مثلت روابط دينية واجتماعية وثقافية عبر عالم المحيط الهندي كله. صحيح أن الرحلة بين

(1) Satish Chandra, ed., the Indian Ocean: Explorations in History, Commerce and Politics, New Delhi, 1987; K.N.Chaudhuri, Trade and Civilization in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1985; K.N. Chaudhuri, Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1990.

وللحصول على مناقشة ممتازة حالية، انظر:

S.Arasaratnam, «Recent Trends in the Historiography of the Indian Ocean, 1500 to 1800,» Journal of World History, I, 2, fall 1990, pp.225-48.

(2) Kenneth McPherson, «Maritime Passenger Traffic in the Indian Ocean Region before the Nineteenth Century,» The Great Circle, X, 1, April 1988, pp.49-61.

وأكثر حداثة، بعض المقطوعات في كتابه:

The Indian Ocean: A History of the People and the Sea, Delhi, 1993.

لشبونة وجوا Goa(*) ذهاباً وإياباً بالسفن البرتغالية هي خط سير طويل ومألوف، غير أن هدفها كان مختلفاً؛ إذ لم يكن لدى معظم المسافرين دوافع دينية، علاوة على أن أعدادهم على متن السفن البرتغالية العملاقة كانت قليلة نسبياً، كما سنرى في الفصل الثاني. ويعني ذلك أنه فيما يخص تاريخ المحيط الهندي، وتاريخ العالم الإسلامي على وجه الخصوص فإن الحج مادة دراسية حيوية.

جاءت مصادر الدراسة عن الحج من الهند المغولية مشتتة ومبعثرة في عدة لغات، كما سيتضح في مناقشتنا لاحقاً. وغالباً ما كنا نمضي في هذه الدراسة معتمدين على التخمين والتلميح، شأننا في ذلك شأن المتصدين لأغلب الموضوعات المتعلقة بهذه الحقبة. وكنا نُضْطر أحياناً إلى اعتماد مصادر كاملة تعود إلى عهود متأخرة مع مراعاة الحذر الشديد. وهنالك مشكلة أخرى هي أنني لم أتمكن من القيام بدراسات ميدانية؛ لأنني غير مسلم، ومكة محظور دخولها على غير المسلمين. ويبدو أن هذا الأمر كان كذلك منذ بداية عهد الإسلام[١]. وعلى الرغم من شح المصادر وصعوبتها فإن الشك لا يمكن أن يتطرق إلى أهمية الموضوع وحيويته؛ فهو أعظم من أن يهمل في عين نحو ١٥٪ من الهنود الذين هم مسلمون،

(*) جوا: إقليم في الساحل الغربي للهند، أصبح تابعاً للبرتغاليين منذ عام ١٥١٠م حتى تبع الهند مرة ثانية عام ١٩٦١م.

(1) On, this last point Rooke in 1782 agreed: Henry Rooke Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red-Sea and Egypt to Europe, London, 1783, p.58.

ويدعي حميد الله أن تواريخ الحظر بدأت فقط في أيام العثمانيين، ولكن هذه الفكرة عارضها بيترز بشدة، انظر:

Les Pelerinages:Egypte Ancienne; Israel; Islam; Perse; Inde; Tibet; Indonesie; Madagascar; Chine; Japon (Sources Orientals, III), Paris, 1960, p. 106, and F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East, New York, 1986, pp. 55, 70.

وشديد الأهمية من حيث النشاطات في المحيط الهندي، كما أنه موضوع مركزي اقتصادياً وسياسياً ودينياً على وجه الخصوص. وليس بوسعنا التحدث ـ بإسهاب ـ عن مدى التقوى والإخلاص أو الجشع لدى آلاف الصامتين من الهنود الذين أدوا الحج من الهند المغولية في بداية العصر الحديث(*). وذلك لأن المصادر التي في حوزتنا عن هذه الحقبة ـ إلى حد كبير ـ تعد روايات الصفوة. وعلى الرغم من ذلك فإن رواية كالتي نوردها في هذه الدراسة تعد مجدية حتى وإن كانت مفككة ومحدودة؛ لأن ظاهرة مثل هذه تستحق الدراسة.

وحتى في هذه المرحلة المبكرة من دراستنا فإن دوافع الحج التي سنشير إليها ضمناً خلال الدراسة تحتاج إلى تعليق. فقد أشار دبليو آر روف W.R.Roff ـ باقتضاب ـ إلى دافعين اجتماعيين عامين مقترنين بجنوب شرق آسيا هما:

١ ـ «الحج بصفته شعيرة دينية تدل على التحول من حالة إلى أخرى.

٢ ـ والحج بصفته شعيرة تضرع لرفع بأساء أو للتكفير عن الذنوب أو لدفع بلوى حقيقية أو بلوى يُخشى حلولها»[1].

إن مصادرنا المبكرة عن الهند قلما تُمكننا من أن نكون بهذه الدقة، ولكن ما من شك في كلا الأمرين لدى حجاج الحقبة التي ندرسها، غير أننا، مع ذلك، نرى أن من البديهي أن الحج في الأساس كان حدثاً دينياً يؤدى لأسباب دينية.

تقوم أسباب هذه الدراسة على عدة أسس. وحتى في الدراسات التي

(*) تُطابق بداية عصر النهضة في أوربا.

(1) William R. Roff, «The Mecca Pilgrimage: Its Meaning for Southeast Asian Islam,» in R. Israeli and A.H. Johns, eds., Islam in Asia, vol.II, Southeast and East Asia, Boulder, 1984, pp.239-40.

تناولت العالم الإسلامي عموماً، مثل الدراسة الشاملة التي قدمتها إيرا لابيدوس Ira Lapidus[١]؛ فقد كان غياب موضوع الحج لافتاً للنظر. أما أول مجلد من «دراسات الحج» فقد صدر عام ١٩٧٨م متضمناً مقالات حديثة مهمة ينصبُّ أغلبها على جوانب العلوم الاجتماعية. وقد كان الهدف من المجلد أن يكون جزءاً من سلسلة متواصلة، إلا أنه ـ حسب علمي ـ لم تصدر أي مجلدات أخرى من هذه السلسلة، وهذا ما أصبح ظاهرة متكررة الآن[٢]. وكتب روف ضمن السياق نفسه تقريباً عن الاهتمام بالحج وأهميته في جنوب آسيا وجنوب شرقها، وهو يتحدث عن ذلك بقوله: «وعلى الرغم من ذلك فإن علينا أن ننجز دراسة كبرى موحدة عن الحج من هذه المناطق»[٣]. وعلى نحو مماثل كتب مؤخراً كبير المؤرخين لشؤون البحار آشين داس جوبتا Ashin Das Gupta عن «الحج الإسلامي الذي ما زلنا ننتظر ظهور دراسة ملائمة حوله»[٤]. كما علق جون ريتشاردز John Richards بعبارات مشابهة عند مراجعته كتابين عن المحيط الهندي فكتب يقول: «إن القوة الموحِّدة للحج الإسلامي إلى المدينتين المقدستين (مكة والمدينة) في الحجاز سنوياً تعد جزءاً أساسياً في نظام المحيط الهندي إلى درجة تستدعي معالجة منفصلة. ولكن مما يؤسف له أن ما تم في هذا الاتجاه يكاد لا يذكر، إلى درجة أنه تصعب

---

(1) Ira M. Lapidus, a History of Islamic Societies, Cambridge, 1988.

(2) Hajj Studies, ed. Ziauddin Sardar and M.A, Zaki Badawi, London, 1978-

(3) William R. Roff, «Meccan Pilgrimage,» p. 238.
ويا للأسف يخبرني البروفسير «روف» أنه لا يرغب في المضي في دراساته للحج من جنوب شرق آسيا

(4) Ashin Das Gupta, «Introduction II: The Story,» in Ashin Das Gupta and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, p.27.

الإشارة إلى باحث متخصص في مثل هذه الدراسة»(١). ومن هنا تطوعتُ لهذه المهمة على أمل أن تقوم دراستي على الأقل بجذب انتباه الدارسين لمجالٍ بحثي جديد نسبياً.

وإني لأرجو أن يكون هذا الكتاب إسهاماً في دراسة العالم الإسلامي من «إفرنجي» متعاطف.

يزيد عدد المسلمين في العالم اليوم (١٩٩٦) على البليون، أكثر من ثلاثمئة مليون منهم يعيشون في باكستان وبنغلاديش والهند، وهؤلاء يفوق عددهم عدد سكان إندونيسيا أكبر دولة إسلامية، ويفوق بالطبع بكثير(*) مجمل عدد المسلمين في العالم العربي. وقد أشار جابوريو Gaborieau هو والمسهمون معه إلى أهمية الإسلام في جنوب آسيا مع أنه مهمل من حيث الدراسات(٢). لكن يجب تأكيد أن للإسلام في جنوب آسيا، بخلاف الهندوسية، بعداً عالمياً مهماً. ولا يمكن دراسة تلك المجتمعات بمعزل عن روابطها بمناطق المسلمين الأخرى، وبخاصة المدينتان المقدستان مكة والمدينة.

وأما السبب الأخير لهذه الدراسة فيميل إلى النظرية، وسيكون مضمناً فيما يأتي. إن الدراسات المقارنة الحديثة التي تمت في المرحلة المبكرة من العصر الحديث، والتي خصصت لشرح أسباب ظهور الغرب أو نشوء العالم الثالث كانت مبنية على منهج الحتمية الاقتصادية بصورة واضحة(٣).

---

(1) J.F. Richards, review of India and the Indian Ocean, 1500-1800, and The Indian Ocean in Journal of Asian Studies, XLVIII, 3, Aug.1989, pp.651-3.

(*) قوله: «يفوق بكثير» فيه مبالغة، فالأرقام متقاربة متضاربة. انظر: السرياني، محمد محمود (١٤١٧هـ) الوجيز في جغرافية العالم الإسلامي.

(2) Marc (Gaborieau), ed., Islam et société en asie du sud, Paris, 1986.

(3) Immanuel Wallerstein, The Modern World-System, 3 vols, New York, 1974-89; Eric R.Wolf, Europe and the People without History, Berkeley, 1982, ولمناقشة عامة لهذه النظريات لدى تطبيقها على آسيا انظر:

وعلى العكس من هذا فقد سعيت من خلال التحليل في دراستي هذه إلى إبراز أن الدوافع وراءه كانت كثيرة، وليست كلها اقتصادية. ويمكن جَعْلُ فصول هذا الكتاب من السادس إلى الثامن بمنزلة مسعى لتفنيد فكرة «سوق الحج» ومحاولة لتعديل الاتجاه المؤسف السائد في أغلب كتب التاريخ الحديث، الذي يقرن السببية بالأهداف الدنيوية ويتجاهل الدينية.

من المدهش حقاً أن تكون المراجع عن الحج من الهند في أوائل العصر الحديث قليلة جداً. ولعل الدراسة الوحيدة الحديثة ـ حسب علمي ـ هي الكتاب الأخير الذي ألفه نعيم الرحمن فاروقي عن العلاقات المغولية العثمانية، ويتناول فيه الرد السياسي المغولي والعثماني على التهديدات الأوربية للحج[١]. يكتسب هذا الكتاب أهمية خاصة؛ لأن مؤلفه أفاد من الأرشيف العثماني البالغ الصعوبة، كما أنه كان مُلمّاً بـ المصادر المغولية، غير أن عدم تمكنه من الوصول إلى الوثائق البرتغالية الوافرة قيد هذه الدراسة. وهنالك القليل من الإشارات العَرَضية والعابرة عن الحج في الروايات المعتمدة في الهند خلال الحقبة المبكرة من العصر الحديث. ويعد كتاب س.ا.ا.رضوي S.A.A.Rizvi المتعدد الأجزاء عن الإسلام في الهند من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر ذا طابع ثقافي أدبي. ومع أن عدداً من الشخصيات التي تحدث عنها المؤلف أدت فريضة

= M.N. Pearson, Before Colonialism: Theories on Asian-European Relations 1500-1750, Delhi, 1988.

(1) Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748), Delhi, 1989. Chapter 4, «The Problem of the Hajj Traffic: Mughal Response and Ottoman Reaction,» pp.144-72,

وفي الأساس فهو مطابق مقاله:

«Moguls, Ottomans, and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» The International History Review, X, 2, May 1988, pp.198-22.

الحج، مثل شاه عبدالعزيز، وشاه ولي الله إلا أن رضوياً لم يتوسع في الحديث عن هذا الجانب من حياتهم[١]. كما أن محمد مجيب في كتابه «المسلمون الهنود» وعزيز أحمد في كتابه «الحضارة الإسلامية في البيئة الهندية» لم يشيرا إلى الحج إلا إشارة سريعة[٢]. أما دراسة بيتر هاردي Peter Hardy عن الإسلام في الهند منذ القرن السادس عشر(العاشر الهجري) فلا تذكر شيئاً عن الأثر الاجتماعي للحج ما عدا ثلاث إشارات عابرة إلى أفراد أدوا فريضة الحج أو زاروا مكة المكرمة[٣]. وتعد دراسة الكاتبة آن ماري شيميل Schimmel عن الإسلام في الهند رائعة؛ لأنها جمعت بين الموروث الأدبي والديني، ولكن دون أي اهتمام يذكر بأية جوانب أخرى[٤]. وينطبق الشيء نفسه على مجموعة جابوريو التي لم تتضمن سوى إشارتين عابرتين إلى الحج، وهذا الأمر يحوز اهتمام الباحثين في الوقت الحالي، وذلك أن كتابه يرمي إلى أن يعكس واقع البحوث اليوم عن الإسلام في جنوب آسيا[٥]. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن دراسات استطلاعية جماعية عن الإسلام في آسيا تتسم بسوء الترتيب، إذ لا نجد فيها سوى إشارات متناثرة وعرضية إلى الحج[٦].

(1) S.A.A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi, 1978-83,2 vols; Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Agra, 1965; Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, New Delhi, 1975; Shah Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad, Canberra, 1982; Shah Wali-Allah and his Times: a Study of Eighteenth-Century Islam, Canberra, 1980.

(2) Muhammad Mujeeb, The Indian Muslims, London, 1967; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford, 1964.

(3) Peter Hardy, The Muslims of British India, Cambridge, 1972.

(4) Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden, 1980. See p.119. من أجل مناقشة قصيرة لأثر الحج ومكة.

(5) Marc (Gaborieau), op. cit.

(6) See R. Israeli and A.H. Johns, Eds. Islam in Asia, 2 vols. Boulder, 1984.

وهناك كتابان كنا نتوقع أن نجد فيهما تغطية شاملة للحج، ولكنهما سكتا عنه، وهما: «الإسلام وتجارة آسيا» وهو كتاب مفيد كتبه د. س. ريتشارد D.S.Richard، ولا علاقة له بالحج عدا حديثه عمّا يسمى سوق الحج Hajj Market أو بعبارة أخرى همزة الوصل ـ إن وجدت أصلاً ـ بين التجارة والدين، وهو موضوع كان محل نقاش كثير في الآونة الأخيرة. أما الكتاب الثاني الذي صدر بالفرنسية فكان بعنوان «حركة السكان في المحيط الهندي». وإذا استعدنا إلى الذاكرة تعليقنا السابق على أثر الحج في بعث حركة المسافرين المهمة الوحيدة في المحيط الهندي في بداية العصر الحديث وجدنا أن من الغريب حقاً أن يخلو كتاب مثل هذا من أية إشارة إلى حركة الحجاج[1].

وترمي الدراسة الحالية إلى سد هذه الثغرة بشكل جريء، ليتسنى لأولئك الحجاج المجهولين استرجاع تاريخهم. وحسب علمي فإن الذين يدرسون تاريخ الهند على اختلاف أزمنته لا يمثلون سوى قلة من الباحثين.

أنجز روف W.R.Roff عملاً مهماً عن الحجيج من جنوب شرق آسيا، وهو عمل غالباً ما يمتد كذلك حتى يصل إلى موضوع الهند في القرن التاسع عشر ويلقي الضوء عليها. ويظهر ذلك أيضاً في مقالة له في الكتاب الذي كتبه دايتمار روترمونت Rothermund Deitmar، وفي مقالاته التي تلت ذلك[2]. وكما يظهر في مقالات روف بوضوح وما

---

(1) D.S. Richards, ed., Islam and the Trade of Asia, Oxford, 1970. Mouvements de populations dans l'océan Indien, Paris, 1979.

(2) William R. Roff, «Islamic Institutions in Muslim Southeast Asia and cognate phenomena in the Indian Sub-continent,» in D. Rothermund, ed., Islam in Southern Asia; a Survey of Current Research, Wiesbaden, 1975, pp.10-12. See also William R. Roff, «Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj,» Arabian Studies, VI, 1982, pp.143-60; Roff, ed., Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of =

يتكشف في أي دراسة سريعة لأهم فهارس المراجع المعروفة، فإن كثيراً من الوثائق المتعلقة تعود إلى حقبة الاستعمار. وعلى سبيل المثال: فإن الحكومة البريطانية في الهند أصدرت تقريرين رسميين مفيدين عن الحج[١]. كما أن باربرا ميتكالف Barbara Metcalf ركزت في دراستها أيضاً في الحج من الهند في العهد الاستعماري في القرن التاسع عشر، غير أن أغلب عملها لم ينشر حتى الآن[٢]. ولقد عنيت في دراستها ـ أساساً ـ بتعرُّفِ ما يعنيه الحج لمن يؤدونه ومدى التغيير الذي يحدثه فيهم. وبمعنى آخر فإن اهتمامها انصب على دراسة «عقليات» الحجاج، وقد استندت في بحثها إلى مجموعة كبيرة من الدراسات عن أشخاص أدوا الحج، وكانوا يحسون أنهم مدفوعون إلى الكتابة عن تجاربهم ونشرها؛ إما لسبب تعليمي (عن الحج) وإما لتمجيد الذات.

وأما فيما يرتبط ببداية العصر الحديث ففي حوزتنا قليل من التقارير منشؤها ممن شاركوا في أداء الحج. وعلى الرغم من ذلك فإن من المحتمل أن نواجه مشكلة في هذه المصادر. فكما هو معروف جيداً فإن الحجاج في مكة المكرمة يؤدون شعائر محددة وضع معظمها الرسول

= Muslim Discourse, Berkeley, 1987; Roff, «Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj,» in Richard C. Martin, ed., Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson, 1985, pp. 78-86 and William R. Roff, «The Meccan Pilgrimage,» op. cit.

(1) Report of the Hajj Inquiry Committee, Calcutta, 1930. J.A. Rahim, Report of the Special Hajj Inquiry, c. 1940.

ومن عهد قريب فقد أصدرت الهيئة المركزية للحج الباكستانية مجموعة مفيدة من الإحصاءات لعام ١٩٧٤: Hal Statistics, December 1974, Islamabad, 1975.

(٢) إن الإصدار الوحيد الذي رأيته لميتكالف هو:

«The pilgrimage remembered: South Asian accounts of the hajj,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp.85-107.

محمد ﷺ بنفسه خلال حجة الوداع(*) عام ٦٣٢ (سنة ١٠هـ)(١). وتتشابه الروايات الواردة في وصف الحج خلال القرون الثلاثة عشر اللاحقة إلى حد كبير. ففي الأيام المخصصة لأداء مناسك الحج تتم توعية الحجاج بأعمال الحج اليومية. فالكتيبات الإرشادية التي وضعت للحجيج، والمطوفون الذين يتولون مسؤولية مجموعات محددة ورعايتها، كل ذلك أعد خصيصى لتحقيق وحدة العبادة. ويصحب كل مجموعة من الحجاج تنتمي إلى جنسية واحدة مطوف رسمي أو شبه رسمي يقدم إليهم النصح ويرشد الزائرين في أثناء وجودهم في مكة المكرمة(٢). وإلى يومنا هذا يجتمع حجاج كل جنسية في أمكنة محددة؛ تسهيلاً لمخاطبتهم باللغة التي يتكلمون بها، وتأميناً للطعام الذي اعتادوه في بلادهم(٣). ومن المهم الإشارة إلى وجود مخطوطة موضحة بشواهد ورسوم من القرن السابع عشر يظهر فيها المطوف في كل قافلة من قوافل الحجاج في مكة المكرمة(٤).

وتبرز المشكلة عندما ننظر في طبيعة ما يرويه الحجاج العائدون من الحج، ذلك أن معرفتي المباشرة بعدد منهم تقودني إلى الشك في أنهم

(*) السنة العاشرة الهجرية. لقد وضع الرسول ﷺ تفصيلات الحج بوحي من الله، أما أركانه الأساسية فمن القرآن الوحي المنزل.

(١) لقد كان من الأنسب ـ كما هو واضح ـ أن أستخدم تواريخ العهد الإسلامي لهذه الدراسة، ولكن للتيسير على قرائي من غير المسلمين فقد اخترت استخدام النظام المسيحي المألوف أو النظام العام.

(2) G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, London, 1976, pp. 39-40.

(٣) انظر رواية عن الحج للعام ١٩٩١ في:

The Independent, [London], reprinted in the Sydney Morning Herald, June 2, 1991.

(4) See Sadashiv Gorakshkar, «Anis al-Hajj,» in Karl Khandalavala, ed., An Age of Splendor: Islamic Art in India, Bombay, 1983, pp 132-5, وعن المطوفين عموماً Gwyn Rowley and Soleiman A. El-Hamdan, «Once a Year in Mecca,» Geographical Magazine, vol.49, 1977, p.753.

مبرمجون يشعرون به. وأنهم يحسون بالرهبة والخوف أيضاً في مكة، في حين يحسون بالحب في المدينة، لا لشيء إلا لعلمهم أن هذا هو المطلوب منهم(*). وفي بداية العصر الحديث نرى قلة من الحجاج الذين تحدثوا عن ظاهرة انتشار الذباب والأمراض المستوطنة في مكة، وكيف يسلب أهلها الحجاج(**). ولكن هذه المتاعب الخارجة عن الدين تتضاءل أمام عظمة التجربة الدينية. وباختصار فإن ما تورده التقارير الشخصية يمكن جَعْله عرفاً من الأعراف، شأنه شأن ما يورده المطوفون الرسميون وشبه الرسميين الذين جرى العرف على الاستعانة بهم على مدى قرون.

لقد ظهرت الدراسات الكثيرة العلمية القيمة عن الحجيج من جنوب شرق آسيا. وقد كان للكاتب جونز A.H.Jones أقوال، لها دلالتها في مكانة قلب العالم الإسلامي التي يعني بها الحجاز في دراساته عن الإسلام، وبصفة خاصة عن الصوفية في إندونيسيا(١). كما نشر ماثيسون وميلنر Matheson & Milner عدداً من تقاريرحجاج القرن التاسع عشر من الملايو مع التعليق عليها(٢). وهنالك دراسة مفصلة حديثة عن حجاج

(*) ليست برمجة، بل هو أمر طبيعي، فالرحلة دينية فيها اقتفاء الأثر والقصد منها تصويب مسار حياة المسلم وربطه بحبل الله المتين.

(**) من المتوقع انتشار الذباب بسبب عدم اهتمام الجموع الهائلة القادمة من جميع أنحاء العالم بمختلف الثقافات وبدائية الخدمات الصحية - إن وجدت - في تلك القرون الخالية، خاصة إذا تذكرنا الأساليب القديمة في ذبح الهدي وعدم القدرة على الإفادة الكاملة من لحومها أو التخلص منها. أما إطلاق القول باحتيال أهل مكة على الحجاج فهو أمر غير مقبول. فالاحتيال محتمل؛ لأن أهل مكة في خدمة الحجاج فلا بد أنك تجد فيهم الصالح والطالح - سنة البشر - والتعميم فيه إجحاف وسوء قصد.

(١) على سبيل المثال: A.H. Johns, «Sufism as a Category in Indonesian Literature and History,» Journal of Southeast Asian History, II, 1961, pp.10-23.

(2) Virginia Matheson and A.C. Milner, Perceptions of the Hajj. Five Malay Texts, Singapore, 1984.

ماليزيا في المدة من عام ١٨٦٠ ـ عام ١٩٨١ (١٢٧٦ ـ ١٤٠١هـ) لم ينشر إلا جزء منها حتى الآن[١]. ويعتني الجزء الأول من كتاب هاري بيندا Harry Benda، الذي كان منطلقاً لبحوث أخرى، بأثر الإسلام والعالم الإسلامي الكبير في إندونيسيا في القرن التاسع عشر[٢]. كما أورد فريدنبرق وميولين Vredenbregt & Meurlen[٣]، روايات جيدة عن وفود الحجيج من إندونيسيا اعتماداً على مصادر هولندية، في حين كان روف عاكفاً، حتى وقت قريب، على العمل عن الحج من الملايو.

وقبل بضع سنوات مضت اقترح روف سلسلة من الأفكار العامة القيمة جداً التي يجب أن تدرس. وفي دراسات أخرى له أشار إلى أهمية الفوارق الإقليمية في العالم الإسلامي، موضحاً أن للحج أهمية خاصة لكونه أداةً لتحقيق الذات الإسلامية في جنوب شرق آسيا، في حين أن الصوم مثلاً يمكن أن يكون هو الأهم في جهات إسلامية أخرى. ويضيف إلى ذلك قوله: إن نظرة الناس إلى الحج في الملايو تتفق هي وعاداتهم قبل الإسلام (كما هي الحال في مكة نفسها حيث إنها كانت مركزاً للحج

---

(1) Mary Byrne McDonnell, «The Conduct of the Hajj from Malaysia and its Socio-Economic Impact on Malay Society: A Descriptive and Analytical Study, 1860-1981». Columbia University unpublished Ph.D. dissertation, 1986. [DAI XLVII, no.7, Jan.1987, p.2701 A]; McDonnell, «Patterns of Muslim pilgrimage from Malaysia, 1885-1985,» in Eickelman and Piscatori, eds. , Muslim Travelers, pp.111-130.

(2) Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-5, The Hague, 1958.

(3) Jacob Vredenbregt, «The Hajj, some of its Features and Functions in Indonesia,» Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde, vol. 118, 1962, pp.91-154; D. van der Meulen, «The Mecca Pilgrimage and its importance to the Netherlands East Indies,» Muslim World, XXXI, 1941, pp.48-60.

قبل الإسلام)[١] [*]، مشيراً بذلك إلى أن «الميرانتو» Merantau ـ أي الرحلة البعيدة ـ هي من صميم عادات شعب الملايو وممارساتهم، فالحج في صورته الحالية إنما هو إحياء لهذه العادة التي كانت تمارس قبل الإسلام[٢]. ويذهب بعض المتخصصين في شؤون جنوب شرق آسيا إلى أن الحج نوع من النشاط السياحي[٣].

وفعلاً فالحج يمكن أن يكون ذا جوانب متعددة، فقد كان ناقلاً مهماً للأمراض، واكتسب مضامين سياسية كبرى في إيران مؤخراً[٤]. ونسمع حالياً عن ازدياد أعداد الحجاج من نيجيريا، ولكن ذلك غالباً ما يكون بهدف الكسب الحرام من خلال تهريب المخدرات وأعمال السطو والسرقة وتهريب العملات الأجنبية[٥] [**]. وقد أُخضع الحج لدراسة إحصائية

---

(1) Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam,
هذا الكتاب يشكك في أهمية مكة بوصفها مركزاً مهماً للحج أو التجارة قبل مجيء الإسلام.

(*) كان ينبغي تنبيه غير المسلمين على أن الأمر بالحج هو أمر إلهي أوحي به إلى نبي الله إبراهيم عليه السلام. فقد أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام برفع القواعد من البيت في مكة: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (سورة البقرة: ١٢٧) ثم أمره بقوله ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (سورة الحج: ٢٧) ورسالة الأنبياء واحدة.

(2) See W.R. Roff in Rothermund, ed.

(3) See Abdul Kadir Haji Din,» Economic Implications of Moslem Pilgrimage from Malaysia,» Contemporary Southeast Asia, IV 1, 1982, pp.58-75,
والمراجع التي أوردت هناك.

(٤) مثلما تذكّرنا مقالتان حديثتان جيدتان. انظر:
Barbara Metcalf, and Mary McDonnell chapters in Eickelman and Piscatori, eds., Muslim Travelers.

(5) See S.A. Arjomand, and P.M. Lubeck, in William R. Roff, ed., Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse, Berkeley, 1987, pp.125, and 100.

(**) هذه من المبالغات المسيئة من الدراسات المغرضة التي لا تستند إلى الدليل العلمي، =

تستخدم أسلوب الانحدار المتعدد الإحصائي، للتنبؤ بأعداد الحجاج في المستقبل. كما أن هناك دراسة متأنية عن مستقبل الحج توصلت إلى استنتاج مضمونه أن روحانية الحج قد أصبحت مفقودة أو أن التقانة الحديثة جعلته سهلاً(١).

وهناك حصيلة كبيرة من المؤلفات المتعلقة بالحجيج من الشرق الأوسط والمغرب. وتنفرد بمركز الصدارة في هذا المجال الدراسة الحديثة والمميزة جداً التي نشرتها ثريا فاروقي باللغة الألمانية بعنوان «حكام على مكة: تاريخ الحج (حكام فوق ربى مكة)»(٢) (*). وقد اعتمدت هذه الدراسة المهمة على الوثائق العثمانية، وتعد خطوة كبرى في مجال الدراسات الأكاديمية للحج. وتعتني ثريا فاروقي بالحقبة العثمانية، كما أنها تقدم تغطية إجمالية لعهود قريبة. ومن الملحوظ أن اهتماماتها تختلف بعض الشيء عن اهتماماتنا، فهي تعتني بالمظاهر السياسية والتنظيمية للحج أكثر من عنايتها بأثره الديني؛ كما أنها لم تتطرق إلى الهند إلا لماماً. ولقد ظهر كتابان حديثان اعتنيا برحلات المسلمين بما في ذلك رحلات الحج. وقد وردت فيهما عدة مقالات ذات اهتمامات متفاوتة(٣). وهناك عمل مختلف تماماً يتمثل في الكتب السبعة التي نشرها

= وإنما إلى مجرد أقاويل وإشاعات. كيف يُقبل عقلاً أن يتزايد المفسدون بدرجة تؤثر في نسب الحجاج!.

(1) G. Rowley, and S.A.S. El-Hamdan, «The Pilgrimage to Mecca: An exploratory and predictive model,» Environment and Planning A, 1978, X, pp. 1053-71; Ziauddin Sardar, «The Future of Hajj: Some Basic Considerations,» Islamic Culture, vol. LVIII, no.4, Oct.1984, pp. 307-26.

(2) Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990.

(*) ونشرته المؤلفة أيضاً باللغتين الإنجليزية والتركية.

(3) See Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travelers Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990; Ian Richard

كاميرير Kammerer في مجلدات خمسة ضخمة فاخرة حشد فيها بيانات مهمة عن البحر الأحمر والمنطقة المحيطة به منذ القدم حتى القرن السابع عشر. وقد ازدان هذا العمل برسوم كثيرة أغلبها ملون[١].

وسنتعرض فيما يأتي لثلاثة تقارير مفيدة عن الحج وردت في بعض الموسوعات، ومنها «موسوعة الإسلام» Encyclopedia of Islam[٢]. كما يمكن الحصول على معلومات مفيدة عن الحج بشكل عام في مختلف الديانات بالرجوع إلى «موسوعة الديانات» Encyclopedia of Religions[٣]. وهناك أيضاً نبذة قصيرة من الحج في آسيا بوجه عام نشرها

= Netton, ed., Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam, London, 1993.

(1) Albert Kammerer, La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVIe et XVIIe siecles et La Cartographie des Portulans du Monde oriental (Memoires de la Société Royale de Géographie d'Egypte, tome XVII), 3 vols, Cairo, 1947-52. [First part: Abyssins et Portugais devant Islam; Second part: Les Jésuites Portugais et l'ephémére triomphe du Catholicisme en Abyssinie (1603-32); Third part: La Cartographie du Monde Oriental, Mer Rouge, Ocean Indien et Extreme-Orient jusqu'au XVIII siecle. Cartographes Portugais et Francais.] Kammerer, La Mer Rouge, li'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité. Essai d'historique (Memoires de la Societe Royale de Geographie d'Egypte, tomes XV-XVI), 2 vols in 5 parts, Cairo, 1929-35. [Tome I, Les pays de la Mer Erythrée jusqu'à la fin du Moyen Age; Tome II, Les Guerres du poivre. Les Portugais dans l'océan indien et la Mer Rouge au XVIe siècle. Histoire de la cartographie Orientale.]

ولأجل الحصول على رواية معاصرة ممتدة وذات مصادر علمية عن البحر الأحمر في (عشرينيات القرن السابع عشر وثلاثينياته) انظر:

Jeronimo Lobo, The Itinerary of Jeronimo Lobo, trans. Donald M. Lockhart, London, Hakluyt, 1984, pp. 87-109.41.

(2) Encyclopedia of Islam, Leiden, 1960 - , 2nd. ed., s.v «.hadjdj».

(3) The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, vol. XI, New York, 1987, s.v «.Pilgrimage,» pp. 327-54.

ويقع الجزء الذي كتبه ريتشارد مارتن في الصفحات ٤٦ ـ ٣٣٨.

بول م. تومي Paul M.Toomey ضمن الموسوعة الجيدة التي صدرت حديثاً باسم «موسوعة تاريخ آسيا». كما أن هنالك إصداراً جديداً من تأليف باربر Barber يشكل ـ على قصره ـ عرضاً ذكياً عاماً للحج بأشكاله المختلفة[١]. ولعل أبرز ما كتب عن المظاهر الدينية للحج دراستان فرنسيتان قديمتان: أولاهما بعنوان «أنواع الحج»، تغطي عشرة أنواع من الحج أعدتها مجموعة من الباحثين ناقشوا فيها الأمور المشتركة بينها.

وفي سياق الكتابة عن الحج تميزت كتابة محمد حميد الله بالجودة فيما يتعلق بمناسك الحج ومعانيها. وينطبق الشيء نفسه على سرد مفصل قدمه جوديفروي Gaudefroy[٢]. وضمن الأدب الأكاديمي والتحليلي نجد تحليلاً مفيداً عن الحج في عهد المماليك[٣]. كما نجد دراسة وصفية مفصلة وممتازة لقافلة الحج المصرية إلى مكة[٤]. ومن الدراسات المفيدة المفصلة تلك التي قدمها لونج Long، وهو باحث غربي متعاطف مع المسلمين، وتناول فيها الحج هذه الأيام، مستوفياً الجوانب الاجتماعية والطبية والدينية من البحث. أما دراسات بيركس Birks المماثلة فتتوفر على جموع الحجيج القادمين من غرب إفريقية من منظور مؤلف إنجليزي

---

(1) Encyclopedia of Asian History, ed. Ainslie T. Embree, New York, 1988, 4 vols, III, 256-60; Richard Barber, Pilgrimages, Wood-bridge, 1991.

(2) Les Pelerinages: Egypte Ancienne; Israel; Islam; Perse; Inde; Tibet; Indonesie; Madagascar; Chine; Japon (Sources Orientales, III), Paris, 1960; ,r]

وقد غطي الحج في الصفحات ٨٩ ـ ١٣٨.

Also Maurice Gaudefroy-Demombynes, Le pelerinage a la Mekke: Etude d'histoire religieuse, Paris, 1923.

(3) Abdullah Ankawi, «The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times, «Arabian Studies, I, 1974, pp.146-70.

(4) Jacques Jomier, Le Mahmal et la caravane Egyptienne des pelerins de la Mecque (III-XX siecles), Cairo, 1953.

متخصص في العلوم الاجتماعية[١]. وتشكل دراسة كنج King مكانة ممتازة للمبتدئين في تقصي البحث المتعلق بالحج، وقد ضمنها خرائط مفيدة ومراجع، ووصفاً جغرافياً وتاريخياً دقيقاً للحجاز والحج، غير أن عمله لا يخلو من ثغرات: منها تجاهله الحجاج من جنوب شرق آسيا وجنوبها. كما خلت مناقشاته من تحليل اقتصاديات الحج في التاريخ، علاوة على تجاهله أثر المدينتين المقدستين بوصفهما مَركَزينِ مهمين لنشر الإسلام، ولإحياء السلوك الإسلامي الصحيح وتعزيزه[٢]. كما أن الفصل الذي أورده فون جرونيبوم Von Grunebaum عن الحج في كتابه «الاحتفالات الإسلامية» يُعدّ تمهيداً شاملاً للموضوع. فقد تضمن بعض الصور، وتطرق بشكل جيد إلى جميع المظاهر الدينية للحج، مثل الشعائر الدينية، غير أنه خلا من تغطية النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[٣].

وتتعدد التفسيرات غير الأكاديمية التي يقدمها الحجاج أنفسهم سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين. وفي هذا الخصوص نجد سلسلة كاملة من تلك الروايات الكلاسيكية تعود إلى القرن التاسع عشر لغربيين دخلوا مكة متنكرين بدعوى أنهم مسلمون. ولعل أكثر هذه الكتابات شهرة تلك الكتابات التي قدمها الرحالة العظيم الماهر في الدعاية الذاتية رتشارد بيرتون Richard Burton. وهناك كذلك تقارير أخرى قيمة هي وصف داوتي Doughty وهورخرونيه Hurgronje (ولكتابات الأخير مضامين

(1) David E. Long, the Hajj Today: a survey of the contemporary Makkah pilgrimage, Albany, N.Y, 1979. J.S. Birks, Across the Savannas to Mecca: the overland pilgrimage route from West Africa, London, 1978.

(2) Russel King, «The Pilgrimage to Mecca: Some Geographical and Historical Aspects,» Erdkunde, 26, 1972, pp.61-73.

(3) G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, pp. 15-49.

سياسية ذات أهمية كبيرة جداً(*)، وكيني Keane، وبوركهارت Burkhardt علاوة على ترجمات لما كتبه رحالون مسلمون وعلى وجه الخصوص الرحالة الإسباني علي باي ورحلة حاج من موريتانيا(١).

إن تجدد الاهتمام الغربي بالعالم الإسلامي أنتج، ولحسن الحظ، تقارير حديثة عن الحج، بعضها ـ في الحقيقة ـ فاخر جداً. وهنا تبرز دراستان: الأولى قدمها عزالدين جالوز، والأخرى للمصور الكيني العظيم محمد أمين. وقد احتوى كلا الإصدارين على صور فوتوغرافية رائعة(٢). ولعل أفضل من ذلك ـ وبخاصة لغير المسلمين الذين لا يستطيعون الدخول إلى المدينتين المقدستين بأنفسهم ـ تلك الأفلام الوثائقية الكثيرة عن الحج. وكان أفضل ما شاهدته الفلم الذي صورته مجموعة إيرانية في السبعينيات من القرن العشرين بعنوان «مكة البلد الحرام». وقد استطاع هذا الفلم تصوير المشاعر الجياشة، والفرح الغامر، والحب الشديد للحج. ويأتي كتاب كمال(٣)، ضمن الإصدارات

(*) ترجم أ.د. محمدالسرياني، ود. معراج مرزا كتابه «مكة المكرمة في نهاية القرن الثالث عشر الهجري» إلى العربية عن الترجمة الإنجليزية. ونشرتْه دارة الملك عبدالعزيز في جزأين، سنة ١٤١٩هـ.

(1) Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al Madinah and Meccah, London, 1898, 2 vols; C.M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London, 1926, 1 vol ed.; C. Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century, Leiden, 1931; T.F. Keane, Six Months in Meccah, London, 1881; J.L. Burkhardt, Travels in Arabia, London, 1829; Ali Bey, Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, 1803-1807, London, 1816, 2 vols; H.T. Norris, trans. and ed., The Pilgrimage of Ahmad, Son of the Little Bird of Paradise. An Account of a 19th Century Pilgrimage from Mauritania to Mecca, Warminster, 1977.

(2) Ezzedine Guellouz, Pilgrimage to Mecca, London, 1980; Mohamed Amin, Pilgrimage to Mecca, London, 1978.

(3) Ahmad Kamal, the Sacred Journey: being pilgrimage to Makkah, New York, 1961.

الحديثة في الحج، وهو تحديث لكتب إرشادية قديمة، وكتب لمناسك الحج جاءت فيه النصوص باللغتين الإنجليزية والعربية معاً. وهناك أيضاً إصداران باكستانيان لهذه الكتب الإرشادية نفسها، وإصدار آخر من القرن الثامن عشر بالفرنسية(١).

ولقد أمدنا إلدون روتر Eldon Rutter بسرد مفصل عن الحج من وجهة نظر غربية، في حين كتبت سعدية خليفة تجربتها عن الحج في سرد شخصي رائع لامرأة إنجليزية تزوجت من مصري(٢). وبالدرجة الشخصية والشائقة نفسها كان سرد ستيقار Stegar، وهي إفادة في أغلبها مؤثرة وشخصية جداً. فالمؤلفة قد ذهبت في رحلة إلى الحج عام ١٩٢٧ (١٣٤٥هـ) غير أنها لم تنشر كتابها في أستراليا إلا بعد اثنين وأربعين عاماً، عندما بلغ عمرها سبعة وثمانين عاماً(٣). وقد كانت هناك عدّة كتابات بالإنجليزية لرحلات حديثة للحجاج من جنوب آسيا، وكتابة مفصلة قيمة قام بها نواب البهوبال Nawab of Bhobal في أوائل القرن العشرين(٤). وقد سجل الحيدرآبادي الشهير جداً نواب السير نظامت جنك Nawab Sir Nizamt Jung انطباعاته عن الحج في مجموعة من الأشعار

---

(1) Syed Muhammad Badre-i Alam, How to Perform Hajj, Lahore, 1971; S.A. Husain, A Guide to Hajj, Lahore, 1972; Julien Claude Galland, Recueil des rites et cérémonies du pelerinage de la Mecque; auquel on a joint divers ecrits relatifs a la religion, aux sciences & aux moeurs des Turcs, Amsterdam, 1754, pp. 3-47.

(2) Eldon Rutter, The Holy Cities of Arabia, London, 1928, 2 vols; Saida Miller Khalifa, The Fifth Pillar: The Story of a Pilgrimage to Mecca and Medina, Hicksville, N.Y., 1977.

(3) Winifred Stegar, Always Bells, Sydney, 1969.

(4) M.R. Ali, My Umra, Dacca, n.d.; S.M. Zafar, Haj: A Journey in Obedience, Lahore, 1978; Sultan Jahan Begam, of Bhopal, the Story of a Pilgrimage to Hijaz, Calcutta, 1909.

نشرها، نقتطف منها الآتي وهو يعكس النكهة التي تتميز بها كل قصائده:

قد تنهار الممالك والإمبراطوريات
وتُنتَزع القوة والأبهة ورونق الحياةْ
ولكن سنة الخلق ماضية بنور الإلهْ
ولا تزال باقية في تلاله في رماله في رباه[١]

نكتفي بهذا الوصف المجمل للوقائع التاريخية العامة المتوافرة بشكل عام عن الحج.

وهناك أعمال كثيرة في هذا المجال يمكن تتبعها في الفهارس الإسلامية المعروفة، وبخاصة تلك الفهارس القيمة التي أصدرها جي. د. بيرسون J.D.Pearson بعنوان «الفهارس الإسلامية»[٢]. وعلى الرغم من قلة الدراسات يمكن الإفادة منها واستخدامها في الكتابة عن تاريخ حركة الحجيج من الهند إبان الحكم المغولي، لكن لابد من الإشارة هنا إلى أن الشعائر الفعلية للحج لم يطرأ عليها تغيير يذكر عبر القرون الثلاثة عشر الماضية؛ لأن الحجاج في يومنا هذا يحرصون على الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع عام ٦٣٢ (سنة ١٠هـ). ذلك على الرغم من التغيير الواضح الذي حدث في السياق الاجتماعي للحج (وهذا التغيير يحدث عبر الزمن واعتماداً على من يؤدي فريضة الحج). ولكن ما يفعله

(1) Nawab Sir Nizamat Jung, «At the Haj,» Islamic Culture, VII, 2,1933, p.195; «In the Kaaba,» Islamic Culture, VII, 3, 1933, p. 379; «Round Mecca,» Islamic Culture, VIII, 2, 1934, p. 178. Another piece of literary curiosity is Hugh Brackenridge and Philip Freneau, Father Bombo's Pilgrimage to Mecca, 1770, ed. Michael D. Bell, Princeton Library, 1975,

وهي قطعة سخيفة طفولية، ويمكن أن تكون أول حكاية أمريكية أو «أوراق مدرسية» لطالب جامعي لدى برنستون عام ١ ـ ١٧٧٠ وليس لها علاقة بالحج.

(2) J.D. Pearson, Index Islamicus, London, 1958.

الحاج لم يتغير؛ لأن الشعائر التي يؤديها لم تتغير[١]. ومن هنا، وعند الحديث عن مناسك الحج، فإن بإمكاننا اختيار البيانات اللازمة من أي حقبة.

ولكن ماذا عن المصادر الخاصة بحقبتنا التاريخية وبمنطقة دراستنا، أي: الخاصة بالحجاج في أوائل العصر الحديث مما يسمى بالهند المغولية ـ فكما سبق أن أشرنا فهناك ثغرات كبيرة. وباستطاعتي هنا أن أقول: إنني قد استخدمت جميع المصادر الهندية الوطنية المتوافرة على الرغم من شحها يا للأسف! وسوف أدهش إذا ما كان قد فاتني أي مصدر فارسي أو عربي وصف الحج من الهند المغولية. وليس هناك أدنى شك في أن يكون قد ورد أحياناً ذكر للحجاج الهنود في المصادر الشرقية الأوسطية باللغتين العربية والتركية. ولقد استخدمتُ التقارير الواردة في هذه المصادر، إما عن طريق الترجمة وإما عن طريق المراجع الثانوية. وعليه فإنه فيما يختص بالمصادر التركية العثمانية فبإمكاننا الآن الاعتماد على كتابين ممتازين لفاروقي، وثريا فاروقي[٢]، اللذين استطاعا استخدام هذا الأرشيف الصعب كاملاً. ولربما كان من الجدير بالإشارة إليه في البداية بعض النماذج لإفادات حجاج ليسوا من الهند، منها: إفادة ابن بطوطة ذلك الرحالة العظيم الذي قضى بعض الوقت في مكة المكرمة ووصفه المفيد للشعائر التي أداها، إلا أننا نخرج بالقليل مما كان يحس به. ويبقى هذا الوصف خالياً من الإحساس بروحانية المناسبة[٣]. ويعد ما سجله ابن جبير عن رحلته الطويلة إلى الحج من المغرب في القرن الثاني

(١) موضوع يندرج في عدة فصول في:

Eick Elman and Piscatori, eds., Muslim Travelers.

(2) Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, Faroqhi, Herrscher uber Mekka.

(3) Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta, trans. H.A.R. Gibb, Cambridge, Hakluyt, 1958-71, 3 vols, I, pp.242-8.

عشر وصفاً ممتازاً وصادقاً لتجاربه[1]. ولقد ترك لنا بيوي مونسون Puey Moncon الحاج الإسباني المسلم في نحو عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ) قصيدة يصف فيها مغامراته. وتعطينا القصيدة انطباعاً ممتازاً عن تقوى هذا الحاج وعن المصاعب والأخطار التي تعرض لها في رحلته الطويلة، ومشاعر الإعجاب والمهابة التي أحس بها في مكة المكرمة[2]. ونشر برنارد لويس تقريرين قصيرين ممتعين: أحدهما لحاكم إفريقي في القرن الرابع عشر، والآخر لدبلوماسي عربي إسباني في القرن الخامس عشر[3].

وهناك عدد من التقارير الأوروبية المبكرة من قبل أناس حجّوا متنكرين بوصفهم مسلمين، أو على الأقل ذهبوا في رحلات في منطقة البحر الأحمر. وقد نشر وليام فوستر William Foster في أحد كتبه عدداً من هذه الإفادات التي ترجع إلى أواخر القرن السابع عشر. وكان بيتس Pitts، الذي حج ربما في عام ١٦٨٥م (سنة ١٠٩٦هـ)، أحد الرحالين الذين ذكرهم فوستر. وقد اجتهد في تصحيح كثير من الأخطاء الواردة في الإفادات السابقة ممن لم يحجوا أساساً، حيث يقول: «إنني أتحدث عما أعرف، ولكنهم يتحدثون عما سمعوا. إنني أتحدث عما أعرف وعما شاهدت»[4]. ويكمل هذه الإفادات ما حكاه فارثيما Varthema من

(1) Muhammad Ibn Ahmad Ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952.

(2) Henry Bigot, «Les strophes du pélerin de Puey Moncon (Voyage à la Mecque à la fin du XVIe siecle) avec preface, traduction et commentaire,» Revue Tunisienne, 1916, pp.87-124.

(3) Bernard Lewis, ed., Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, New York, 1974, 2 vols, II, pp.22-32.

(4) William Foster, ed., The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949 (accounts by Joseph Pitts, William Daniel, and Charles Jacques Poncet). Pitts' account is on pp.21-47, and the quotations from pp.4 and 12.

إفادات مقتضبة تعود إلى أوائل القرن السادس عشر، وتكملها أيضاً إفادة أقل شهرة، ولكنها قيّمة جداً لكاتب مجهول من نحو عام ١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ)[١]. وهناك عدد من الأوربيين الذين ادعوا ـ أو عُرف عنهم ـ أداء الحج متنكرين. في عام ١١٨٣ (سنة ٥٧٩ هـ) توغّلت عصابة من الصليبيين بقيادة رينو شاتلو Renauld de Chatello (يسميه المؤرخون أرناط) في منطقة البحر الأحمر، وقد أبيدت وهي على مسيرة يوم واحد من المدينة المنورة. وقد أُخذ بعض الناجين منهم إلى القاهرة حيث أُعدموا شنقاً هناك. وربما اقتيد بعض من بقي على قيد الحياة إلى المدينة أو إلى مكة ليعدم هناك[٢]. وفي نهاية القرن الخامس عشر أرسل ملك البرتغال بعثتين براً لتقصي الأوضاع في منطقة المحيط الهندي، وكان هذا الجهد مُزامناً للحملات البحرية الشهيرة. وربما تمكن كوفيلهام Covilham ـ وهو أحد هؤلاء الرحالين ـ من الوصول إلى مكة مع أن المحرر الحديث لكتابه تردد في تأكيده، وكذلك فعل كاميرير[٣]. وقد ادعى ثلاثة أوربيين آخرون وصولهم إلى مكة المكرمة في المدة التي بين منتصف

(1) Ludovico di Varthema, The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-1508, ed. Sir Richard Carnac Temple, London, 1928. Anon., «A Description of the yearely voyage or pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia,» in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-5, 12 vols, V, 329-65. See also for analysis of this account C.F. Beckingham, «Hakluyt's Description of the Hajj,» Arabian Studies, IV, 1978, pp.75-80, and G. Levi Della Vida, «A Portuguese Pilgrim to Mecca in the Sixteenth Century,» Muslim World, XXXII, 1942, pp. 283-97.

(2) Albert Kammerer, Antiquity, I, p. 62.

(3) Conde de Ficalho, Viagens de Pedro de Covilhan, Lisbon, 1898, p.125 et seq; Albert Kammerer, Antiquity, II, pp.14-15.

القرن الرابع عشر والستينيات من القرن السادس عشر(١). ولكن ليس هناك من دليل قوي يسند هذه الادعاءات. وعلى كلٍ فإن الأوربيين لم يخلفوا معلومات ذات فائدة عن رحلاتهم واكتشافاتهم.

من ناحية أخرى يحفظ لنا أيضاً الأدب المكتوب روايات لأناس لم يدّعوا سفرهم إلى مكة المكرمة، ولكنهم يدّعون أن لهم معلومات جيدة عن ذلك. فقد ادعى بادري روجر Padre Roger في أواسط القرن السابع عشر أنه حصل على معلومات مباشرة عن مكة والمدينة من نصراني كان قد أسلم، وقضى خمسة أشهر في مكة قبل أن يرتد إلى النصرانية. غير أن ما رواه روجر لا يحظى بالمصداقية؛ إذ إنه روى أن محمداً كان ملكاً في مكة مدة تسع سنوات، وأنه توفي عام ٦٨٣ (سنة ٦٣هـ)(٢). وفي الوقت نفسه، في أربعينيات القرن السابع عشر، كان أوليريوس Olearius سكرتيراً لبعثة أرسلها دوق هولستاين Duke of Holstein إلى موسكو، وقد أمضى أوليريوس عدة سنوات في بلاد فارس، ويُعدُّ ما رواه ـ مع أنه غير مباشر ـ أوثق نسبياً من حيث استقاء المعلومات(٣). ومن أمثلة ما كان متاحاً من المعلومات للأوربيين أيضاً في أوائل القرن الثامن عشر ما جمعه ريلاند Reeland، في حين قام الدنماركي نيبور Niebuhr برحلة مع الحجاج عبر

---

(1) Arnold von Harff, The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight ... in the Years 1496-99, ed. and trans. Malcolm Letts, London, Hakluyt, 1946, pp.153-4 and f.n. 2.

(2) F. Eugene Roger, La Terre Sainte ou Description topographique très particulière des saints lieux & de la terre de promission...Paris, 1646, pp.22, 236-9.

(3) Adam Olearius, the Voyages & travels of the ambassadors sent by Frederick, duke of Holstein, to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia. Began in the year MDCXXXIII and finished in MDCXXXIX. . . ,trans. John Davies, London, 1662.

البحر الأحمر عام ١٧٦٣ (سنة ١١٧٦هـ) وروى بشيء من التفصيل ما رآه وسمعه. وعلى الرغم من كونه مراقباً متحيزاً، إلا أنه في الحقيقة حصل على معلومات جيدة[١].

وسوف أستخدم وأقتبس بتوسع ما رواه هؤلاء الرحالون الأوربيون وغيرهم في الدراسة الحالية. فعلى الرغم من كثرة أخطائها إلا أنها ما زالت تعد مصادر أولية لنا، خصوصاً في غياب المعلومات من البلاد المعنية نفسها.

ولعل الذي نحتاج إليه حقاً هو انطباعات لمسلمين هنود حجّوا في المدة التي تتناولها هذه الدراسة، ولكن هذا ما لا نملكه على وجه الخصوص.

صحيح أن هنالك إشارات كثيرة مقتضبة في المصادر الأساسية لتاريخ الهند المغولية إلى بعضٍ مَنْ أَدَّوا فريضة الحج، ولكن هذه المصادر لا تشير إلى ما فعلوه هناك، وعلى كلٍّ فإن الإشارة في هذه المصادر عادة تكون إلى الصفوة من الحجاج فقط. ومن الملحوظ أن ما ترويه المصادر الهندية نفسها يميل إلى الاقتضاب الشديد الذي ربما كان سببه الاعتقاد بأنه ليس من التقوى الإسهاب في هذا الأمر، أو ربما ظن بعضهم أن ما يحدث في الحج معروف لدى الجميع. من هنا لم تُعطِ «جولبدان بيقم Begum Gulbadan» أي معلومات ذات قيمة مطلقاً في كتابها «مذكرات»[٢]. وهناك ما رواه أحد معاصريها ممن شاركوها في رحلة

(1) Adrianus Reeland, Four Treatises concerning the doctrine, discipline and worship of the Mahametans . . III. A treatise of Babovius (sometime first interpreter to Mahomet IV) concerning the liturgy of the Turks, their pilgrimage to Mecca, . . . , London, 1712, pp.125-36; Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792, vol. I, passim.

(2) Gulbadan Begam, The History of Humayun, trans. A. Beveridge, Delhi, 1972.

الحج ويدعى الحاج دبير، لكن أقواله يصعب فهمها بسبب رداءة ترجمتها من العربية علاوة على اقتضابها الشديد. وتذكر المعلومات أنه أدى فريضة الحج عام ١٥٧٤ (سنة ٩٨٢ هـ) ولا تكاد تخبرنا إلا بأنه وصل إلى مكة المكرمة، وطاف بالكعبة، وصلى عند المقام والصفا، وسعى[1] (*). ونذكر هنا إفادة موجزة جداً لا فائدة منها وهي عن حج قام به كشميري من دمشق ترجمها جلادوين Gladwin. كانت رحلة الكشميري في أربعينيات القرن الثامن عشر وفيها يكتفي بالقول: «وصلنا إلى المدينة حيث قمنا بزيارة قبر النبي وبعض القبور المقدسة(**) المجاورة. وعندما فرغنا من جميع التقاليد الدينية بالمدينة، تحركت قافلتنا إلى مكة المكرمة فوصلناها في السادس من ذي الحجة. وعندما أتممت حجي زرت أهم الأمكنة في مكة المكرمة وما حولها». وقد أبدى الكشميري بعد ذلك سلسلة من الملحوظات العفوية منها قوله: «إن شريف مكة الحالي محبوب جداً»، ثم قوله: «إن نساء مكة يضعن حول أعناقهن تفاحاً أخضر يعتقدن أنه زينة جميلة لهن». ولقد لبث الكشميري ثلاثة أشهر في مكة، ثم ارتحل إلى جدة التي لم يذكر لنا أي وصف لها[2].

أما فهرس المغول القيِّم لمارشال Marshall، فهو يخلو من مصادر ملائمة، باستثناء روايتين قيمتهما هامشية: إحداهما قصيرة يرويها عن فيضي الشاعر الشهير في بلاط أكبر Akbar ويتحدث فيها عن رحلة حج

---

(1) Hajji ad-dabir, An Arabic History of Gujarat, trans. M.F. Lokhandwalla, Baroda, 1970-74, 2 vols, I, p.503.

(*) الصواب أنه صلى ركعتين خلف المقام، وسعى بين الصفا والمروة.

(**) عبارة القبور المقدسة غير صحيحة ولا تسوغ شرعاً، ولا ندري أهي مجرد ترجمة غير موفقة أم هي من قول الحاج الكشميري نفسه؟

(2) Francis Gladwin, Trans, the Memoirs of Khojeh Abdulkurreem (of Kashmir), Calcutta, 1788, pp. 137-9.

قام بها أبو تراب ولي في عام ١٥٧٨ ـ ١٥٧٩ (سنة ٩٨٦ ـ ٩٨٧هـ)، والأخرى قصيدة تعود إلى القرن السادس عشر تصف مكة والمدينة(١).

أما الكتاب الأهم فهو بعنوان «أنيس الحجاج» لمؤلفه صفيّ بن ولي قزويني Qazvini (المُلاّ صفي الدين) وقد جاءت ترجمته في إحدى وسبعين صفحة. وكان القزويني قد حج سنة ١٠٨٧ ـ ١٠٨٨هـ (عام ١٦٧٦ ـ ١٦٧٧م)(٢). وهو أفضل ما وصل إلينا من مؤلف مسلم هندي معاصر لمدة الدراسة. ولا يفهم من هذا أن ما رواه يزودنا بوصف تفصيلي لأعمال الحج؛ لأنه بعيد من هذا، لكنه يقدم لنا وصفاً لا يقدر بثمن للمدينتين المقدستين، ويصف بالتفصيل الرحلة إلى البحر الأحمر، ويقدم نصائح لمن ينوي القيام برحلة مماثلة. ولقد أفاد البروفيسور جان قيصر A.Jan Qaisar جيداً من الوصف المتعلق بالجزء البحري لتلك الرحلة في دراسته الرائعة عن حياة البحار في القرن السابع عشر، وهو موضوع أسهمت فيه دراسة حديثة عن رحلة تمت في القرن نفسه(٣). وعزز

(1) D.N. Marshall, Mughals in India: A Bibliographical Survey, London, 1967, nos 468 (xi); 1295.

(٢) وللحصول على دراستين قصيرتين لهذا النص وبنسخ رائعة من رسومه، التي استخدمت عدداً منها في هذاالكتاب،انظر:

Sadashiv Gorakshkar, «An Illustrated Anis al-Haj in the Prince of Wales Museum, Bombay,» in Robert Skelton, etal, eds, Facets of Indian Art, London, V and A Museum, 1986, pp.158-67 and Gorakshkar, «Anis al-Haj,» in Karl Khandalavala, ed., An Age of Splendor, pp 132-5.

(3) A. Jan Qaisar, «From Port to Port: Life on Indian Ships in the sixteenth and seventeenth centuries,» in Ashin Das Gupta and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, pp. 331-49; John Correia-Afonso, ed., Intrepid Itinerant: Manuel Godinho and his Journey from India to Portugal in 1663, Bombay, 1990, espec. pp. 72-8, 86-90, 114-9, حيث يورد الرحالة اليسوعي تفصيلاً رائعاً لرحلته من سورات إلى بندر عباس عبر مسقط، ثم البصرة. وقد كمّلت «جين أوبين» مؤخراً الدراسات السابقة برواية ممتعة عن رحلة في =

لدي حديثاً أهمية رحلة القزويني، ما كتبته باربرا ميتكالف عام ١٩٩٠ (سنة ١٤١٠ ـ ١٤١١ هـ) بأن التقارير التي كتبها الرحالة الأوائل من الهند إلى الحجاز يعود تاريخها إلى أواخر القرن الثامن عشر. وقد كان الاعتقاد السائد هو أن أولى الرحلات كانت رحلة أحد تلاميذ شاه ولي الله في عام ١٧٨٧ (سنة ١٢٠٣هـ)[١]، وهذا ـ بالطبع ـ يعزز ـ دون شك ـ القيمة الاستثنائية لرحلة القزويني التي سبقت ذلك بأكثر من مئة عام. ويظهر، بجلاء، أن ما رواه القزويني أصابه الإهمال مع أنه جدير بالتحقيق العلمي والترجمة.

ويبدو واضحاً أن أولئك الحجاج كانوا يعتقدون أنه ليس هناك جديد يقال عن الحج. فقد أهمل القزويني ذلك الموضوع عن عمد حينما أشار إلى أنه لن يكتب عن الحج نفسه، ولا عن مكة المكرمة، ولا عن الكعبة المعظمة، «وذلك بهدف الاختصار في تلك الرسالة، ولأنه كتب بالتفصيل حول ذلك الأمر»[٢].

وقد لحظَتْ هذا أيضاً أنات بيفريدج Beveridge مترجمة مذكرات جولبدان المكتوبة في القرن السادس عشر الميلادي، إذ قالت في هامشها: «إن جولبدان بيقم لم تترك لنا أي وصف لمدة وجودها في الحج». ومضت تقول: إنه «لا بد من أن يأتي يوم يقوم فيه مسلم مستنير ومخلص لدينه بالكتابة لنا عن المغزى الروحي الملازم لمناسك الحج، وحبذا لو أخبرتنا أميرتنا عما كان يجيش بداخلها وهي تؤدي الفرائض الدينية بخشوع في أثناء إقامتها الطويلة في الأرض المقدسة! ولو أنها

= أوائل القرن السادس عشر: Un voyage de Goa à Ormuz en 152,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp. 417-32

وستكون الإشارة إلى رواية القزويني تلك باسم «القزويني». إنني مدين جداً لجان قيصر، إذ أمدني بترجمته لهذه الوثيقة القيمة جداً.

(1) Metcalf in Eickelman and Piscatori, eds., Muslim Travelers, p.86.

(2) Qazvini, p.23 of the manuscript translation.

فعلت لأعطتنا أساساً ضرورياً يمكننا من أن نستشف المعنى الديني الذي تقرنه النساء الورعات بالمناسك في الحج»[1]. ولا يملك المؤرخ الحديث إلا أن يكرر ذلك الأسف على ما فات[*]!

أما مصدرنا الرئيس الثاني المعاصر لمدة هذه الدراسة فهو سجلات الأوربيين الأوائل في الهند، وهي سجلات يصعب الحصول عليها والإفادة منها. لقد بقيت معظم هذه السجلات بلغاتها الأصلية من برتغالية وهولندية وإسبانية دون ترجمة. كما بقي عدد منها غير منشور. وعلى الرغم من ذلك فهي لا تقدر بثمن لهذه الدراسة، كما سنرى لاحقاً. وقد استعنت، بصفة خاصة، بالسجلات البرتغالية للقرن السابع عشر، إذ لا تسد المصادر الإنجليزية والهولندية، ولا تفي بحاجتنا في هذا الشأن.

تنقسم السجلات البرتغالية عادة إلى صنفين، هما: سجلات البعثات التنصيرية، والسجلات الرسمية للحكومة البرتغالية في جوا Goa. وأما الأولى، فأغلبها منشور، وهي تضم آراء نيرة وأوصافاً قيمة. ولما كان المُنَصِّرون يحاولون تحويل الكثيرين إلى النصرانية فإنه من الطبيعي أن ينصب اهتمامهم، بصفة خاصة، على النشاطات الدينية لعملائهم في المستقبل، كما كانوا مهتمين بمعرفة المعارضة وفهمها بشكل أفضل لأجل قمعها. وقد أبدى المبشرون اهتماماً خاصاً، فهؤلاء المعارضون الدينيون والسياسيون الرئيسون هم الذين يقفون في وجههم. فالدعاة المسلمون في ذلك الوقت بالتحديد كانوا يعملون بنجاح كبير خصوصاً في جنوب شرق آسيا، وقد أصبحت نشاطاتهم مصدر خوف شديد لمختلف المحافل المسيحية. ومن هنا نجد أن سجلات الإرساليات كاملة نسبياً، شديدة

---

(1) Gulbadan, pp. 72-3.

(*) إن ما تمناه الكاتب موجود في التراث الإسلامي وبكثرة.

الملاحظة، وتتسم طبعاً بالعداء[١]. إذ اتسم تصويرهم للإسلام والنبي بالتحيز والكراهية. وقد اقتبست مراراً من هذه الكتابات، ولكنني على ثقة أن مشاعر العداء الشديد في تلك النصوص لن تجرح مشاعر القراء، ولا سيما المسلمين منهم، فمن الخطأ إخفاء تلك التهم أو التخفيف من حدتها، فهي على الرغم من قسوتها تصور حقيقة مشاعر قائليها، ولا يمكن تجاهلها[*].

وتعد تقارير الحكام البرتغاليين وربابنة السفن والمؤرخين الرسميين أقل فائدة، وبصراحة فقد كانت هذه مشكلة بالنسبة إلي. فكما نعلم جيداً كان البرتغاليون يهدفون إلى السيطرة على كل تجارة البحار، وفرض الضرائب عليها، خصوصاً في بحر العرب. وكانوا يرمون أيضاً إلى منع التجارة في أصناف معينة أهمُّها التوابل؛ إلى جانب عزمهم على منع عبور التجار الأتراك والعرب لكونهم ألد الأعداء. وتحفل سجلات البرتغاليين بقصص عما كانت تتعرض له سفن المسلمين الكبيرة من إيقاف ونهب وإغراق في أثناء توجهها إلى منطقة البحر الأحمر التي فرض البرتغاليون حظراً على الدخول إليها. وكثيراً ما يصادفنا وصف لحصر البضائع المحمّلة في السفن المستهدفة وعدد ما تقله من جنود وملاحين، ولكنني لم أجد أية إشارات تنبئ بوجود حجاج مسافرين عليها تعرضوا للنهب من جانب البرتغاليين مع أن وجود حجاج على ظهر السفن أمر مؤكد كما تثبت الأدلة التي سأوردها في سياق هذه الدراسة. وربما كان السبب في ذلك أن البرتغاليين لم يعيروا الحجاج أي اهتمام، هذا علاوة على أنهم حينما كانوا يغرقون سفينة ـ وهذا دأبهم غالباً ـ فإنهم لا يعرفون بالطبع من كان على متنها. وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الحجاج لم يكونوا ـ بالضرورة ـ

---

(1) See further on this matter my «Conversions in Southeast Asia: Evidence from the Portuguese Records,» Portuguese Studies, VI, 1990, pp. 53-70.

(*) هذه المشاعر غير مقبولة لتعرضها للإسلام والنبي ﷺ مهما كان مصدرها.

مختلفين جداً عن بقية المسافرين. فهم يدافعون ـ بالتأكيد ـ عن السفينة مثلما يفعل البحارة والجنود وربما بحماسة أشد. ومع ذلك تبقى الحقيقة الغريبة هي أن المدونات البرتغالية المدنية ليس لها قيمة تذكر. وهذه مسألة تثير الضيق أكثر من كونها عائقاً. وكما سيتضح من الدراسة فإن هناك من الشواهد ما يمكّننا من أن نعيد تركيب صورة توضح صلة الهند المغولية بمسيرة الحج.

مشكلات الخلط وسوء الفهم والإدراك

لكي نبدأ بهذا القسم لابد أن نجول بالنظر في العمل الذي قام به المؤرخ الحديث العظيم فيرناند بروديل Fernand Braudel. في البداية نجده يكتب عما أسماه «سفن مكة» متجاهلاً الحقيقة الواضحة، وهي أن مكة ليست ميناء[١]. وتعد تغطيته للموضوع مثالاً لأنواع المشكلات التي تعترضنا في البحث المعاصر. ويدعي بروديل «أن الحج إلى مكة كان في الواقع أكبر سوق موسمية تقام في الإسلام»[٢]. ويذكر لاحقاً أن قافلة ذات حمولة قيّمة جداً قد تحركت من حلب إلى السويس ومنها إلى مكة وما وراءها[٣]......، وإذا طرحنا جانباً استخدامه المبهم لكلمة «إسلام» (ماذا يقصد به؟ وهل يضم بذلك إندونيسيا؟) فإن نظرة إلى أي خريطة ستوضح أنه من المستبعد أن تسلك قافلة طريقاً كهذا. ومن الطبيعي أن يتساءل المرء لماذا تذهب قافلة برية من حلب إلى السويس؟ في الواقع أنها اتجهت جنوباً عبر ما يسمى الأردن حالياً، ومن ثمّ إلى بلاد العرب. ونتساءل أيضاً عن عبارة «وما وراءها» هل تشمل الصحارى القاحلة ـ غير

(1) Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, London, 1972, 2 vols. I, pp. 555, 564.

(2) Fernand Braudel, Civilization and Capitalism, 15th to 18th centuries, London, 1981-84, 3 vols. II, p. 127.

(3) Ibid, III, p. 478.

الآمنة ـ التي يستحيل عبورها في جنوب بلاد العرب؟ ومن المهم أن نلحظ أن المصدر الوحيد الذي يورده «بروديل» لهذه الجملة لا يشير مطلقاً إلى مكة. ويمكن التنبه للخلط الذي وقع فيه بروديل في رواية أخرى[1]. ففي معرض حديثه عن تجارة التوابل في البحر الأحمر في القرن السادس عشر يقول بروديل: «إن جدة ميناء عظيم وهذا جلب للميناء المجاور لمكة المكرمة أعداداً هائلة من القوافل العظيمة التي تضم قرابة عشرين ألف شخص وثلاثمئة ألف رأس من الحيوانات في المرة الواحدة. كانت اللحوم وافرة في المدينة المقدسة في حين قلما يعثر على القمح فيها. ومن جدة تبحر السفن إلى الطور وهي نقطة بداية انطلاق القوافل في رحلاتها التي تستغرق تسعة أيام أو عشرة لتصل إلى القاهرة». وهنا خلط المؤلف بين جدة ومكة، بل يبدو أنه كان يراهما شيئاً واحداً. وقد دمج الحجاج في التجار، فالعشرون ألفاً لم يكونوا في الأساس تجاراً؛ بل كانوا في الواقع حجاجاً.

تبرز مشكلات الخلط هذه بصورة أكبر في السجلات الأوربية المعاصرة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك، الوصف الذي دونه دانيال Daniel عام ١٧٠٠ ـ ١٧٠١ (١١١١ ـ ١١١٢هـ) والذي سنورد نصه أولاً ثم نحلله:

«إنهم يقيمون احتفالاً هنا (في مكة) مرة كل عام في الثالث والعشرين من شهر مايو حيث تلتقي أربع قوافل: واحدة من مصر على ساحل بلاد البربر[كذا!] وأخرى من القسطنطينية، والثالثة من بلاد فارس، والرابعة من بلاد اليمن. وتقدر أعداد من يجتمعون هناك بنحو أربعمئة ألف نسمة يتخذون لأنفسهم صفة الحجاج وتحت ذريعة الدين، وإن كانت التجارة في واقع الأمر هي هدفهم الرئيس؛ إذ إن كل قافلة كانت تحمل منتوجات

(1) Braudel, Mediterranean, I, p.550.

البلاد التي قدمت منها، وتُسوّقها مقايضة في سوق موسمية تقام لمدة عشرين يوماً، ويستعان في أثنائها بالدراويش على نطاق واسع لتوزيع تلك المياه المقدسة (زمزم) وبيعها إلى الجهلة»[١] (*).

ويبرز مباشرة عدد من المشكلات من هذا التقرير الذي يجب تأكيد أن كاتبه لم يصل إلى مكة المكرمة مطلقاً، بل اكتفى بالسفر في البحر الأحمر. وفي التعليق على النص نفسه نقول:

أولاً: إن الحج لا يقع في يوم معين أو شهرٍ محدد من شهور السنة الميلادية.

ثانياً: لم تكن هناك أية قافلة ضخمة من القسطنطينية؛ ومن المحتمل أنه كان يقصد تلك التي تجيء من دمشق.

ثالثاً: يعدّ تقديره لأعداد الناس بأربعمئة ألف مبالغاً فيه.

رابعاً: يعدّ ادعاؤه بأن الحج دثار من أجل التجارة قابلاً للشك على الأقل كما سنرى.

خامساً: لا يرتبط الدراويش عموماً بالاتجار ولا ببيع الماء المقدس. ما كان يقصده إمداد الحجاج بالماء من بئر زمزم. حتى لو عددنا هذا العمل تجارياً فلا بد من التفريق بينه وبين التجارة المعتادة في المنتوجات الدنيوية الأخرى.

وهنالك خلط في المصادر الأوربية حول أهمية مكة المكرمة وفي التسميات. ويعتقد عدد من الأوربيين أن ضريح الرسول محمد في مكة، وأن زيارته هي الهدف من الحج. ومن أمثلة ذلك أن أحد الرحالين

(1) William Foster, ed., the Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949, pp. 78-9.

(*) من كذب بالدين كله لا يلام على استعصاء فهمه للشعائر. ولا يدرك معنى البركة والامتثال. ويجنح فوراً لوصف ممارسيها بالجهلة.

الأوربيين سافر إلى دمشق عام ١٤٣٢ (سنة ٨٣٥هـ) وخرج علينا بالادعاء نفسه، بل زاد عليه من عنده أن بعض الحجاج حينما يرون الضريح في مكة، يفقؤون أعينهم اعتقاداً منهم بأن ليس هناك شيء في العالم جدير بأن يرى بعده. وقد ادعى ألماني في تسعينيات القرن الخامس عشر ـ وربما لم يقارب مكة على الرغم من ادعاءاته ـ أن النبي مدفون في الكعبة(*). وكتب أحد القساوسة الفرنسيين في ستينيات القرن السابع عشر تقريراً مطولاً وعدائياً بالطبع عن «المعبد العظيم» بمكة وضريح محمد هناك. أما التاجر الهولندي فان دن بروك van den Broecke، الذي يعد من ذوي الاطلاع الواسع ومصدراً مهماً اليوم، فقد وقع في الخطأ نفسه حين ذكر: «. . .أن محمداً مدفون في مكة»(١). حتى إن بعضهم ذهب إلى الاعتقاد بأن الضريح مرفوع في الهواء بقوة خارقة أو بواسطة خدعة سحرية في مكة. ولكن رحالة يسوعياً من ستينيات القرن السابع عشر رفض هذه الفكرة قائلاً: «أود هنا أن ألفت النظر إلى الاعتقاد الخاطئ الذي يسود العالم بأن جثمان محمد. . . يطفو في الهواء بقوة خارقة فوق جدران معبده الذي قالوا: إنه مكون من حجر المغناطيس. وعندما تكلمت بذلك إلى العرب الذين زاروا المدينة (المنورة) ضحكوا وعجبوا من أولئك الذين يصدقون مثل هذه الحكايات! . . .»(٢). ويخلط تقرير إنجليزي في الأسماء وفي الأهمية عندما يشير إلى «عودة شخص من مُخَا Mocha

---

(*) انظر إلى جهل هؤلاء! أو ربما كان ذلك من قبيل الكذب وإثارة الكراهية.

(1) Thomas Wright, ed., Early Travels in Palestine, comprising the narratives of Arculf Willibald, Bernard, Saewulf Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Mandeville, de la Brocquiere, and Maundrell, London, 1848, p. 302; Harff, The Pilgrimage of Arnold von Harff pp. 153-4 and f.n. 2; Roger, La Terre Saincte, pp. 236-9; Pieter van den Broecke, Pieter van den Broecke in Azie, ed. W. Ph. Coolhaas, The Hague, 1962-3, 2 vols, p.96.

ويصحح كولهأس هذا ويقول: إن المدينة هي المقصودة.

(2) Correia-Afonso, ed., Intrepid Itinerant, p.82.

وحظي بالتبجيل لاتخاذه لقب «الحاج» مضافاً إلى اسمه عندما حج إلى ضريح محمد. . .»[١]؛ لأن الحج طبعاً إلى مكة Mecca، وليس إلى مُخَا Mocha، ويتكون الحج من أعمال وشعائر تؤدى بمكة (وما حولها) في حين أن ضريح النبي ﷺ يقع في المدينة المنورة. وقد ورد مثل هذا الخلط في هذه الحقيقة الأساسية عن الإسلام حتى في عمل حديث لمؤرخ يسوعي كبير كان قد كتب: «جدة ميناء الحجاج الذاهبين إلى مكة والقادمين من جميع بقاع العالم الإسلامي لزيارة ضريح الرسول»[٢].

ويبرز خلط آخر فيما يدعيه الأوربيون من أن الاحتفال الإسلامي العظيم ـ المقصود شعائر الحج ـ يقام في يوم محدد من كل عام ميلادي. فقد ذكر بايرز Pires الذي عرفت عنه الدقة «أن وقت الاحتفال الذي يقام في كل عام هو أول يوم من فبراير. . .» في حين كان دانيال يظن بعد مئتي عام، كما رأينا، «أن الحج يقام في يوم محدد في السنة الميلادية»[٣]. ويلحظ الخطأ نفسه على الرحالة اليسوعي الواسع الاطلاع مانويل جودينهو Manuel Godinho الذي كتب عن «مكة ـ حيث ولد محمد ـ التي اشتهرت عالمياً لهذا السبب، وأيضاً بإقامة سوق موسمي عالمي في كل سنة خلال أغسطس وسبتمبر تتجمع فيه البضائع من جميع أنحاء العالم عن طريق البحر والبر»[٤]. وفي تقرير أقدم قليلاً يكرر سنسون Sanson الفرنسي عام ١٦٥٢ (سنة ١٠٦٢هـ) ـ وقد كان مستشاراً جغرافياً لملك

(1) William Foster, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols, 1637-41, p.99.

(2) Georg Schurhammer, Francis Xavier: His Life, His Times, vol. II, India, Rome, 1977, p.135.

(3) Tome Pires, The Suma Oriental of Tome' Pires, ed. A. Cortesao, London, Hakluyt, 1944, 2 vols, I, pp. 12-13; Daniel in W. Foster, ed., The Red Sea, p.78.

(4) Correia-Afonso, ed., Intrepid Itinerant, p.81.

فرنسا ـ الخطأ نفسه حيث يقول: «المدينة (مكة المكرمة) التي تزدحم بستة آلاف منزل جيدة البناء، بسبب معبدها الرائع، هي مدينة جميلة، وفي نهاية مايو يحين موعد الاحتفال المحمدي الكبير، حيث يحتشد ما يزيد على خمسين ألف حاج، ونحو خمسين ألف جمل في السوق الموسمية المقامة هناك»[١]. وفي عام ١٧٨٠ (سنة ١١٩٥هـ) ظن كابر Capper أن الحج يقام على أساس تقويم شمسي، أي: التقويم الغربي[٢].

وتنبع المشكلة الأساسية من أن التقويم الإسلامي يعتمد على السنة القمرية التي تنقص أحد عشر يوماً كل سنة عن التقويم الميلادي، وهذا يجعل وقت الاحتفال ـ أي: الحج ـ يتنقل بين شهور السنة الميلادية، ولا يمكن أن يكون في تواريخ ميلادية محددة كل سنة.

ومن هنا نرى في هذه الادعاءات أمثلة مبكرة لعجز الغرب عن فهم ثقافات وعادات مختلفة. وفيما يتعلق بافتراض أن الحج يؤدى في يوم محدد من التقويم الميلادي، فإن هؤلاء المراقبين، فيما يبدو وببساطة، يعتقدون بأن المسلمين مثل المسيحيين، وأنهم يقيمون احتفالاتهم في أوقات محددة من كل سنة. ولكن هؤلاء المراقبين أخفقوا في التوصل إلى أن تقويم المسلمين يحسب على أساس مختلف، بل إن بعضهم يظن أن الحج عبارة عن أعمال يمكن أن تؤدى في أي وقت مثلما يذهبون هم إلى الكنيسة متى كان الوقت ملائماً.

على كل ليست المسألة مسألة تواريخ فحسب؛ إذ علينا أن نتعامل مع ما نتلقاه من روايات الأوربيين ـ حتى من أولئك الذين دخلوا أو ادعوا أنهم دخلوا مكة ـ ببالغ الحذر. ولنأخذ أحد الأمثلة لأنواع الأشياء التي

(1) Nicolas Sanson, L'Asie en plusieurs cartes nouvelles, et exactes; en divers traittes de geographie, et d'histoire . . . Paris, 1652, p.27.

(2) Colonel James Capper, Observations on the Passage to India through Egypt and across the Great Desert . . . , 2nd ed., London, 1784, p. VI.

كتبها الأوربيون، والتي تذكرنا بتحذيرات إدوارد سعيد Edward Said(*) القوية جداً في كتابه «الاستشراق» والتي وصفها سابقاً نورمان دانيال في عمله المهم(١). ولننظر إلى المثال الآتي: إن من المعالم البارزة في المنطقة حول الكعبة البئر التي تسمى زمزم، وقد أشار القزويني - الحاج الهندي في القرن السابع عشر - إلى أهميتها. وينبغي على الحاج «التقدم نحو بئر زمزم، واستخراج ملء دلو ماء منها وشرب ما يمكنه شربه، أما ما يتبقى من الماء فيمكن استعماله بأن يسكب على الرأس، ومن ثم على الجسم أو غسل الوجه» بوصف ذلك جزءاً من شعائر الحج. ويخبرنا القزويني بعد ذلك «أن الشرب من ماء زمزم والنظر إلى داخل البئر يُعد من التقوى، ولا ضرر من الوضوء بماء زمزم، ويجوز استخدامه في الطاهر من الأجساد والأغراض مما لا يتعلق به نجاسة، فلا يجوز استخدامه في الاستنجاء والطهارة من الخبث، وأنه يفضل حمله إلى بلاد أخرى من العالم»(٢). وفي نحو عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ) كتب حاج إسباني مسلم أن «هذا الماء بحق كفارة للذنوب والتقصير في العبادة»(٣). ويقول حديث شريف «زمزم لما شرب له»(**). وفي الواقع فقد وضع شبك على فوهة البئر عام ١٦١١ (سنة ١٠٢٠هـ) لمنع الناس من محاولة الانتحار دينياً بإلقاء أنفسهم فيه بغرض التطهر من ذنوبهم(٤) (***).

(*) إدوارد سعيد هو كاتب فلسطيني مشهور.

(1) Norman Daniel, Islam and the West; the making of an image, Edinburgh, 1960; Edward Said, Orientalism, London, 1978.

(2) Qazvini, pp.30, 33.

(3) See Bigot, ed., p.113.

(**) أخرجه أحمد وابن ماجه من رواية جابر: «ماء زمزم لما شرب له».

(4) Abu al-Hasan Ali ibn Bakr al-Harawi, Guide des Lieux de Pelerinage, trans. Janine Sourdel-Thomine, Damascus, 1957, p.198; Gaudefroy-Demombynes, p.85.

(***) هذا دليل على الجهل بتعاليم الإسلام وحضارته التي تقوم على صيانة النفس وحفظها لأداء وظيفة العبادة. وضع الشبك يكون لمنع الحوادث.

ولنقارن ما يورده المؤمنون عن أهمية زمزم بما أورده أوربي عاش في القرن السادس عشر ويبدو واضحاً أنه أدى الحج. فهو يقول: «يعتقد الحجاج أنه بمجرد اغتسالهم بماء (زن زن) سيطهرون من خطاياهم مهما عظمت، ثم يعودون إليها مرة أخرى»(*). وبعد ذلك يخبرنا الراوي نفسه أنه بعد الطواف بالكعبة سبعاً وتقبيل الحجر الأسود «وبعد أن يذهبوا إلى بركة (زن زن) ويغسلوا أنفسهم من الرأس إلى القدم وهم في ملابسهم هاتفين: توبة ياالله توبة ياالله «ويشربون أيضاً من ذلك الماء المرّ المذاق والذي يشوبه الطين والقذر، يعود كل واحد منهم إلى مقر إقامته»[١].

أصبحت تقارير الأوربيين بصفة عامة أكثر تفصيلاً وأكثر دقة في القرن الثامن عشر. وفي الوقت نفسه كانت تعكس بدايات الهيمنة الأوربية على المحيط الهندي والشرق الأوسط. وكان عدم الدقة قبل منتصف ذلك القرن هو السمة الغالبة على تلك التقارير، لكنها كانت مكتوبة من وجهة نظر تراعي المساواة على الأقل. وقد حدث العكس نحو عام ١٧٥٠ (سنة ١١٦٤هـ) عندما بدأت بالتحديد ظاهرة تشكيل تاريخ للشرق الأوسط وآسيا على أيدي القوى الأوربية المهيمنة مادياً[٢]. وهي الظاهرة التي أتى على ذكرها إدوارد سعيد.

ومن الأمثلة الجيدة لما أوردناه عن الحالة الأولى الاقتباس المطول الآتي الذي كتبه أولياريوس وكان قد أمضى عدة سنوات في بلاد فارس.

(*) هذا أيضًا من الآراء المتسمة بالجهل وعدم المعرفة.

(1) Anon., in Hakluyt, V, pp.352, 355.

(٢) ويدعي كتاب حديث رائع أنه حتى وقت متأخر من القرن الثامن عشر فإن المميز الأساسي كان الدين، انظر:

Michael Adas, Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance, Ithaca, 1989.

ويستحق ذلك النص أن يقتبس بحذافيره، صحيح أنه يحتوي على أخطاء، لكنه خال تقريباً من أي إحساس بالفوقية، كما أنه يقف مثالاً ممتازاً على مستوى المعلومات المتوافرة لدى المتعلمين الأوربيين في أواسط القرن السابع عشر. كتب أولياريوس من بلاد فارس في إبريل عام ١٦٣٧ (سنة ١٠٤٧هـ) ما يأتي:

«في مثل هذا الوقت يسافر الفرس لأداء عباداتهم في مكة شأنهم شأن الترك... يرتدي الرجال في أثناء هذه الرحلة البحرية على رؤوسهم نوعاً خاصاً من العمائم المنسوجة من الصوف الأبيض حيث إن شرعهم يحرم عليهم أن تكون ملونة أو أن تكون من الحرير، ويطلقون عليها اسم «الإحرام» ويغطون به رؤوسهم فقط عندما يذهبون، ليتدلى جزء منه على صفحة واحدة من الرأس يلف حول الرقبة.(*)

ويتوجه هؤلاء الحجاج عادة إلى القدس حيث يؤدون عباداتهم الأولى ثم يمرون على المدينة المنورة حيث يواصلون هذه العبادات عند ضريح محمد، ويقبلونه بكل احترام ثم يختمونها بمكة أو جبل عرفات. وفي طريقهم من المدينة إلى مكة يرتدون القمصان، بل إن بعضهم يظل عارياً حتى خصورهم. وبهذه الصورة يتابعون سيرهم بنمط مميز جداً؛ لأن عليهم الجري بسرعة حصان يعدو أو بعير يخب، وكل ذلك في حماسة شديدة دون كلل أو راحة من أجل الأكل أو الشرب، بل حتى النوم، وكل ذلك اعتقاداً منهم أن ذنوبهم تخرج من أجسادهم مع عرقهم المتصبب بسبب ذلك المجهود العنيف، ويتطهرون بذلك من جميع أوزارهم. أما النساء اللائي لا يطقن مصاعب المشي فإن لهن حق التمتع بربط صدورهن

(*) معلوم أن الإحرام ليس كذلك، ولا غطاء للرأس فيه. فلو قال: على الكتف لكان صواباً.

بوشاح يطلقون عليه سكاماشتزي(*).

واليوم التاسع من ذي الحجة هو شعيرتهم العظمى. ففي ذاك اليوم يذهب جميع الحجاج إلى جبل عرفات الذي يعدونه المكان حيث أراد البطريرك إبراهيم (إبراهيم الخليل)(**) أن يضحي بابنه، وهناك يقضون الليل كله في الصلوات. ومع اقتراب الفجر ينزلون من عرفات ويعودون إلى مكة. وبعد كل هذه الشعائر يطوفون في موكب حول المسجد. ويقبلون حجراً تَبَقَّى بعد الانتهاء من البناء، ويشربون من المياه التي تمر عبر قناة ذهبية فوق المسجد، ويأخذونها معهم إلى بلادهم على سبيل التبرك مع أخذهم أعواداً صغيرةً من أنواع معينة من الخشب يميل لونه إلى السواد تصنع منه عيدان الأسنان(***). ويطلق على العائد من الحج اسم «الحاج» وبذا يحس بأنه نذر نفسه ووهبها لله، لدرجة أنه يحرم عليه شرب الخمر بعد الحج بقية حياته»[1] (****).

(*) احتوت هذه الفقرة على افتراءات وأوصاف غير صحيحة، وسقط كلام عن وصف كيفية حركة النساء في القافلة.

(**) افترى أولئك الأوربيون على دين الله حينما جعلوا من نبي الله إبراهيم عليه السلام بطريركاً، ثم قالوا: إن المسلين يعتقدون أنه أراد التضحية بابنه في جبل عرفات مع أن هذا كان في منى. ومن الأخطاء الدالة على جهلهم قولهم: إن الحجيج يقضون الليل كله في عرفات، وقد جهلوا مزدلفة تماماً! ويبدو أن هذه الصفة تدل على نبوة سيدنا إبراهيم عليه السلام ووجوده في مكة وهذا الأمر يكون اعترافاً بالإسلام.

(***) يعني المسواك من الأراك وربما من فروع البشام.

(1) Olearius, The Voyages & travels of the ambassadors pp. 231-2.
إنه ليس من الضروري حقاً أن نشرح هذه الرواية بالتفصيل. ويكفي أن نشير إلى أن بعضها منحرف عن الصواب، غير أن كثيراً من التفصيلات والترجمة الفاسدة من الكلمات العربية والفارسية تقارب الحقيقة بدرجة تكاد تكون كافية.

(****) الخمر محرمة أصلاً، لكن المفهوم أن الحاج يطوي كل مظاهر الانحراف ويتجه للالتزام الكامل بمبادئ الدين.

ويشير تقرير آخر يعود إلى خمسينيات القرن الثامن عشر (١١٦٣ ـ ١١٧٢هـ) إلى التقدم في المعرفة فقد توصل غروس Grose إلى المعاني الحقيقية للشعائر الدينية، وكتب الآتي عن محمد ﷺ:

«إنسان عادي يخضع لكل أنواع الابتلاء والأحاسيس التي يمر بها الإنسان، وهو بعيد كل البعد عن أن ينادوه قديساً. وهم في مساجدهم وصلواتهم لا يصلون إليه وإنما يصلون عليه، لينال الرحمة الإلهية. ولا يحج المسلمون إلى ضريحه أبداً كما كان يعتقد العوام: كل هذه الشعائر الدينية جميعها موجهة إلى ما يسمى الكعبة أو البيت المقدس في مكة، التي كانت معبداً للأصنام لوقت طويل، ولكنها تحولت بفضل محمد إلى توحيد الله واحتفظ فيها بحجر أسود شهير إرضاءً لعباد الأصنام الذين يعدونه رمزاً لإلههم الأعظم.(*) إن ضريح محمد بالمدينة ويزوره المسلمون فقط من باب التبجيل والاحترام. ولكن المغاربة الموريسكيين Moors(**) غالباً ما يرجعون دون زيارته مطلقاً على رغم قرب المدينة من مكة»(١) (***).

(*) انظر لمثل هذا الغمز! فكيف يُرضي رسولنا الكريم عُبّاد الأصنام وقد انبنت دعوته على التوحيد، وظل عمره محارباً للشرك والمشركين. ويوم فتح مكة حطم الأصنام، بل أرسل من يحطمها في البلاد الأخرى كالطائف.

(**) المور Moor كلمة إنجليزية تُطلق على المسلمين المغاربة الذين فتحوا الأندلس وبنوا فيها حضارة عريقة دامت سبعة قرون. وليس هناك من علاقة لهؤلاء المور بالهنود المسلمين. وتعرف إنسايكلوبيديا أمريكانا الـ Moor بأنهم «شعب المغرب». وأصل الـ Moor من شمال إفريقية.

(1) John Henry Grose, A Voyage to the East Indies . . . to which is added A Journey from Aleppo to Busserah, over the Desert, by Mr. Charmichael [1st French ed, 1758, 1st English ed 1766, 2nd Eng ed 1772, which adds Charmichael] 2nd ed., 2 vols, London, 1772. I, pp. 175-6.

(***) كلمة «قريبة» موهمة فالمسافة بين مكة المكرمة والمدينة المنورة تبلغ نحو ٤٥٠ كيلاً كانت تقطع في أكثر من عشرة أيام على الرواحل وبالزاد والتوجس من مخاطر =

تُعَدُّ هذه المعرفة المتطورة ـ إلى حد ما ـ نتيجة لتقدم التعليم لدى الأوربيين وازدياد فرص السفر لديهم خلال القرن الثامن عشر. غير أن الجانب السلبي في هذه المدة يتمثل في الحقد والشك المبني على التفوق التقاني الأوربي. فالقوارب في بحار الشرق الأوسط صارت توصف الآن بأنها لا رجاء منها مقابل السفن الأوربية. وقد كتب أحد المبحرين من جدة إلى السويس عام ١٧٨٢ بسخرية شديدة جداً قائلاً: «إن صناعة القوارب وإدارتها كلها فردية، وأخشى أن يعجز بليغ الكلام عن وصف النقص الذي تعانيه في الأساسيات. وأعتقد أن بها بعض الشبه بالسفن، ولكنها تأخذ قليلاً جداً من خصائص هذه الآلات، وتبنى على أساس مختلف تماماً عن أي سفينة رأيتها من قبل...»(١).

ولم تكن في ذلك الزمن تجارة البحر الأحمر هي الأخرى ذات أهمية. ودعونا نستعرض أنموذجاً من التقارير المشحونة بالاعتزاز بالعرقية واحتقار الآخرين، وهو ما أصبح عرفاً سائداً في أواخر القرن الثامن عشر. يقول صاحب الأنموذج، وهو شاب إنجليزي شديد الإعجاب بتنامي سيطرة بلده على باقي البلدان:

«إن تجارة الهند كلها قائمة على نشاط الإنجليز وصناعتهم، فيما تجوب سفنهم مستكشفة الجزر التي تحدد أطراف المحيط الهادي حيث تعود بحمولة توفر عائدات تجارتها لنا شراء المنتوجات الشرقية. ويقوم نواب أركوت(*) بإرسال سفينة أو سفينتين إلى جدة محملة بالبضائع التي

= الطريق. فالفقراء من المسلمين ربما تقصر بهم ذات اليد عن بلوغ المدينة المنورة، وكل مسلم قلبه معلق بها. أضف إلى ذلك أن الفريضة هي الحج.

(1) Henry Rooke, Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red-Sea and Egypt to Europe, London, 1783, pp.61-2.

(*) النواب: هو حاكم إقليمي من حكام الإمبراطورية المغولية في الهند.

تتبادلها مع منتوجات بلاد العرب، ولكن هذا من مهمات القبطان. والفائدة الوحيدة التي يسعى إليها النواب، هي دعوات مئتين أو ثلاثمئة من الحجاج الذين يُنقلون على نفقته الخاصة ليؤدوا عبادتهم في مسجد مكة!. وقد ازدحمت سفنه جداً هذا العام بهؤلاء المتسولين العاطلين(*). ونتيجة لاتفاق النواب مع ملاك السفينة فقد سافر معنا منهم أكثر من عشرين، وهذا شرف لم نكن نسعى إليه قط، وقد أرحنا أنفسنا منهم في مخا حيث نزلوا إلى البر ليستأنفوا رحلتهم بما تيسر لهم»[١].

وتتكرر تلك الأمثلة من عبارات الاحتقار والتكبر بلا نهاية.

ولقد كتب روف عن مشكلة إخضاع الأحداث ذات الأهمية الدينية الكبيرة لتحليل يعتمد على علم الاجتماع. فأي تحليل يقوم به غير المؤمن لا بد أن يأخذ في الحسبان المعنى الديني الأساسي الذي تحمله هذه الأحداث عند من يؤدونها. ونذكر هنا أن المتخصص في العلوم الاجتماعية يهتم بالطبع بالآثار الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية للحج، وأثرها في نشر الأيديولوجية تعميقها أو تحسين المكانة الدينية، لكن هذه الاهتمامات المنطقية يجب ألّا يسمح لها بأن تطغى على الطابع الديني للحدث (الحج) لأولئك الذين يؤدونه. وقد اقتبس روف من عالم مسلم هو أبو زيد البستاني ما قاله عن حجاته إذ يقول: «رأيت في حجتي الأولى المعبد (يعني الكعبة) فقط، ورأيت في الثانية الكعبة ورب الكعبة، ورأيت في الثالثة رب الكعبة وحده»[٢].

(*) وكما أشار المؤلف فإن هؤلاء الأوربيين قد تقاصر فهمهم لحضارة الإسلام. فهؤلاء الحجاج ليسوا بمتسولين ولا بعاطلين، وإنما هي رحلة العمر يؤدونها لمهمة محددة هي تأدية ركن من أركان الإسلام.

(1) Eyles Irwin, A Series of Adventures in the Course of a Voyage up the Red Sea . . . in the Year MDCCLXXVII, London, 1780, pp.45-6.

(2) See Roff's excellent overview: Roff, «Pilgrimage and the History of Religions» in Martin, ed., Approaches to Islam in Religious Studies, pp.78-86.

وتنطبق الحالة الأولى في هذا النص على رواية عالم الاجتماع الغربي الذي يتجاهل الطابع الديني للأحداث (الحج)، في حين تنطبق الحالة الثالثة على المؤمن الخاشع الذي يستغرق في روحانية الحدث (الحج). أما أنا فسوف أسعى في هذه الدراسة إلى أن أحذو حذو أبي زيد في حجته الثانية فأتناول الجوانب الروحية والدنيوية لفريضة الحج.

مشكلة كتابة الأسماء

تشكل مسألة كتابة الأسماء وهجائها مشكلة عامة لأي غربي يكتب عن تاريخ الشعوب الأخرى، وذلك لتغير أساليب كتابة الكلمات كما ينطقها أهلها في الغرب عبر القرون. ثم إن مصادرنا الغربية يكثر فيها هذا الالتباس والتحريف. وقد استخدمت أشهر طرائق كتابة أسماء المواقع حتى ولو لم تعد هي الأكثر ضبطاً. فالصور التي هي أضبط لأسماء المواقع في منطقة البحر الأحمر هي: Makkah وAl Madinah وJiddah إضافة إلى الميناء المهم في جنوب البحر الأحمر المُخَا AL Mukha أو Mukhkhah، ولكنني سألتزم كتابتها كما يأتي: Mocha, Jeddah, Medina, Mecca. وهناك لفظة «حج» التي تكتب أحياناً (Hajj) أو Haj أو Hadjdj فإنني التزمت كتابتها بشكلها الأكثر شيوعاً، وهو Hajj.

ولما كانت كلمة «الحج» هي محور موضوعنا تماماً فلا بد من شرح معناها، وبصورة شافية. فالمعنى الحرفي لها هو «القصد» أو «التوجه إلى»، ولكنها منذ ظهور القرآن (الإسلام) أصبحت مرتبطة «بالحج إلى مكة» في إشارة إلى أنه ركن من أركان الإسلام الخمسة. وقد شاع استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى في كل الأعمال الخاصة بالإسلام وهكذا عُرّفت في المعجمات والقواميس الفارسية والعربية. فالمعنى العام هنا هو «الزيارة»، ولكن اقتصر معنى كلمة «حج» على أهم زيارة وهي زيارة مكة المكرمة. ومن هنا فإن من غير الصواب إيراد الكلمتين كما

يحدث في الإنجليزية مثلاً Pilgrimage of the Hajj فهذا يعني قولك «الحج للحج إلى مكة!».

ويأتي بالقدر نفسه من الأهمية لبحثنا ما يتعلق باسمين هما Mocha وMecca. ونجد هنا احتمال الخلط بينهما (في الحروف اللاتينية بالطبع)، إذ إن الترجمات الحديثة تكون متقاربة جداً بالذات Makkah وMukhkhah. وفي واقع الأمر، حسب تبيتس Tibbetts، فإن كلًّا من المسلمين والأوربيين غالباً ما يخلطون بين الاثنين[١]. سبقت الإشارة إلى أن خلطاً كهذا حدث في القرن السابع عشر في معرض رواية إنجليزي احتفي بمقدمه لدى وصوله Mocha، وهي ميناء إلى الداخل قليلاً في البحر الأحمر، ولا أهمية دينية لها مطلقاً. وقد واجهت الكتاب التاريخيين المحدثين المشكلةُ نفسُها. فقد ورد في طبعة إيرفينس Irvines لأعمال مانوسي Manucci «أن الناس وصلوا [Mecca Mokah?]»[٢]. وواضح هنا خطأ إيرفينس، إذ إن Mokah الواردة في المتن مقصود بها Mocha أي: مُخا. ويصبح التنبيه على هذه الملابسات في غاية الأهمية، إذ إننا نقرأ كثيراً في المصادر عن سفن من Mecca، وهذا الأمر يثير السخرية، وبخاصة في المصادر الحديثة؛ لأن مكة ليست ميناء. إن ما نريد معرفته: هل كان المعنى أن السفن من Mocha، أم أن المؤلف يقصد أن بضائع جلبت من مكة Mecca ثم حُمِّلت في أقرب الموانئ منها، أي: جدة. وتتحدث المصادر البرتغالية كثيراً عن موانئ Mecca، وتجارة Mecca، ولكن الواضح أنهم يستخدمون لفظ Mecca خطأً، إذ يقصدون به Mocha. ويطلق البرتغاليون لفظ Mecca بوصفه مصطلحاً دالًّا على البحر

(1) G.R. Tibbetts, «Arab Navigation in the Red Sea» Geographical Journal, vol.127, 1961, pp.328, 344

(2) Niccolao Manucci, Storia do Mogor, trans. W. Irvine, London, 1905-7, 4 vols, II, pp.101-2.

الأحمر كله؛ وإلا فكيف نفسر تعبيرهم «موانئ Mecca»؟[١]. وقد أشار إلى ذلك رحالة يسوعي في ستينيات القرن السابع عشر، ولكنه وقع في الخطأ نفسه حينما قال: «ويحظر على النصارى دخولها [Mecca]، وعندما يكتبون أن البرتغاليين والأوربيين عموماً يتقدمون نحو Mecca، إنما يعنون بذلك ميناء Mokah، وهي الميناء الأقرب إلى Mecca، التي تقع إلى الداخل»[٢]. وترد الأخبار في المصادر الهولندية عن موانئ أو سفن من Mecca[٣]. ولكن ماذا نقول في الذي ورد في أحد الكتابات الحديثة عن أناس «يبحرون من Mecca في قارب لتجار عرب...» أو يبحرون قاصدين Mecca[٤]؟ وظهر جلياً من هذه الحالات أن الكتاب المحدثين يتبعون سابقيهم في استخدام اللفظ دون تثبت ودون التوضيح للقارئ أن Mecca ليست ميناء. ففي الأغلب أنه عندما يرد في تلك الكتابات لفظ Mecca أو بعض أبداله يكون القصد Mocha[*].

---

(1) Fernao Lopes de Castanheda, Historia do descobrimento econquista da India pelosportugueses, 3rd. ed., Cofmbra, 1924-33, 9 vols, II, pp. 381-2; Gaspar Correa, Lendas de India, Coimbra, 1921-31, Lisbon, 1969, 4 vols, I, pp.745, 747, 748.

(2) Correia-Afonso, ed., Intrepid Itinerant, pp.81-2.

(3) Pieter van den Broecke in Azie, ed. W. Ph. Coolhaas, pp.85, 86.

يصحح كولهأس هنا ويقول: لا بد أن تكون جدة لا بد أنها االمقصودة.

(4) Schurhammer, p.268; Vitorino Magalhaes Godinho, Os descobrimentos e a economia mundial, 2nd. ed., Lisbon, 1981-83, 4 vols, III, p. 113.

(*) بإمكان المؤرخين المحدثين الذين يكتبون باللغات الأوربية أن يثبتوا المصطلح الذي صار معتمداً اليوم وهو مكة المكرمة Makkah. ولو أن مؤلف الكتاب تبنى الاسم بهذه الكيفية لأراح كثيراً من هذا الخلط الواسع.

أسباب اختيار مدة الدراسة:

تُعنى هذه الدراسة أساساً بالحج من الهند المغولية الإسلامية في المدة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر للميلاد (العاشر ـ بداية الثالث عشر للهجرة). ومع ذلك فإنني سوف أستخدم مصادر من مدد سابقة وتالية لهذه المدة المشار إليها خاصة عند الحديث عن المناسك والشعائر الدينية لهذا الحدث (الحج) التي بقيت كما رأينا ثابتة إلى يومنا هذا. وفي هذا الجانب تتماثل رواية ابن جبير في القرن الثاني عشر ورواية بيتس في القرن السابع عشر أو حتى مع رواية بيرتون أو هورخرونيه في القرن التاسع عشر. ولكن إذا تركنا جانباً ممارسة الحجاج الفعلية لشعائرهم، فإن مدتنا تشكل وحدة واضحة في جوانب أخرى، ومن السهل تسويغ جَعْلها وحدة لمدة الدراسة. ولقد أثرت العديد من الأحداث في الحج في أوائل القرن السادس عشر، وذلك عندما ضُمَّ الحجاز إلى الإمبراطورية العثمانية القوية التوسعية. ومنذ القرن الرابع عشر أخضع الحجاز ضمناً إلى هيمنة مصر في العهد المملوكي، إلى الحد الذي صار فيه شريف مكة، الحامي التقليدي للمدن المقدسة ومنطقة الحجاز عموماً، يدين بالولاء السياسي اسمياً للقاهرة. وظلت الحال كذلك إلى أن هزم العثمانيون المماليك عام ١٥١٦ ـ ١٥١٧ (سنة ٩٢٢ ـ ٩٢٣هـ)، وفي شهر يوليو (رجب) من السنة الأخيرة اضطر الشريف بركات الثاني شريف مكة مرغماً إلى الاعتراف بالتبعية لإسطنبول.

ونتيجة لذلك أصبحت المدن الرئيسة والموانئ في الحجاز تحت الإشراف العثماني شبه الكامل. وكان لذلك أثره في الحج[1]. وكما يقول

(1) Kamal Salibi, A History of Arabia, Delmar, N.Y, 1980, pp.128, 138-9, 149; R.B. Serjeant, The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1963, p. 5; Ashin Das Gupta, «Introduction II: The Story,» in Das Gupta and Pearson, eds, India and the Indian Ocean, pp.28-31.

ريموند Remond، فإن الحج قد «احتل في الحقبة العثمانية مكانة وأهمية لم يسبق لهما مثيل. وقد أدى هذا التوسع والتوحيد السياسي للدولة والجهود التي بذلتها الحكومة العثمانية وممثلوها المحليون، إلى تيسير أداء الحج؛ وهو ما جعل السفر متاحاً أمام قوافل كبيرة يصعب حصرها تنطلق من مركزين هما القاهرة ودمشق. فقد كانت القوافل المجتمعة في القاهرة تضم على وجه التقدير ما بين ٣٠,٠٠٠ و٤٠,٠٠٠ حاج، في حين تضم المجتمعة في دمشق ما بين ٢٠,٠٠٠ و٣٠,٠٠٠ حاج.

وخلال بقاء هذه الأعداد الهائلة من بني البشر في تلك القوافل، إلى جانب تبادل البضائع فيما بينهم، يتولد نشاط تجاري مع البلدان التي يمرون بها وهم في طريقهم إلى الحجاز، وفي أثناء عودتهم منه في رحلة الحج التي كانت تستغرق نحو عام كامل»(١).

ووقعت في أثناء المدة المشار إليها أحداث مماثلة في منطقتين أخريين كبيرتين من البلاد الإسلامية. ففي كل من الهند وبلاد فارس برزت أسرتان إسلاميتان قويتان في أوائل القرن السادس عشر، وتسلمتا مقاليد الحكم، وأسَّستا النظام وحكم القانون، وبهما تأسست دولتان إسلاميتان قويتان. كان ذلك في وقت مبكر جداً من القرن السادس عشر عندما هيمن الصفويون على مقاليد الأمور في بلاد فارس، وفرضوا المذهب الشيعي على البلاد التي حكموها. أما في الهند فقد استولى المغول على السلطة في شمال البلاد في العشرينيات من القرن السادس عشر. وبعد مضي مدة قصيرة من عدم الاستقرار، أصبحوا في النصف الثاني من ذلك القرن ـ وفي ظل الحاكم العظيم أكبر ـ القوة المهيمنة على شمال الهند وأجزاء من

---

(1) André Raymond, the Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction, New York, 1984, pp.8-9. For a detailed modern account see Faroqhi, passim. The theme of her book is about Ottoman concern for Mecca and the hajj.

وسطها؛ وهو ما دفع المؤرخ الهندي داز جوبتا إلى القول: إنه قد أُسِّس «سلام إسلامي» في كل هذه المنطقة المترامية الأطراف. وقد أدى الاستقرار والإدارة المتقدمة نسبياً إلى ظهور حالة من الرخاء، وهذا بالمقابل جعل من الممكن قدوم المزيد من الناس لأداء فريضة الحج[١]. وسنتخذ من تثبيت ذلك الاستقرار في أوائل القرن السادس عشر(العاشر للهجرة) نقطة بداية واضحة في دراستنا هذه.

واختيار نقطة النهاية المباشرة لدراستنا هو كذلك واضح نسبياً، وذلك أن الحال تغيرت بصورة جذرية في أواخر القرن الثامن عشر. وهناك عاملان مهمان هنا: أحدهما عام، والآخر خاص. أما العامل العام فهو انحسار جميع الإمبراطوريات الثلاث السالفة الذكر في القرن الثامن عشر. صحيح أن الدراسات الحديثة انشغلت بإبراز عوامل التقدم والتجديد في القرن الثامن عشر في العالم الإسلامي، ومع هذا فقد تعلمنا ألا ننظر إلى تلك المدة على أنها مدة انحلال وفوضى سياسية غير بارزة إلا أن انحطاط تلك الإمبراطوريات كان حقيقة ماثلة للعيان، وهذا يعني المزيد من القلاقل التي عرقلت سيادة القانون والنظام، والمزيد من مصاعب السفر ومن ضعف رعاية الدولة لقوافل الحجاج والمسافرين بحراً.

ومن هنا يمكن النظر إلى حالات الانحسار هذه على أنها نتائج، أو عوامل تمهيد لانتشار الهيمنة الغربية في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن أياً من هذه المناطق لم تخضع للاستعمار الغربي في القرن الثامن عشر ـ عدا أجزاء من الهند، فإن التوازن العالمي تغير تغيراً جذرياً. ومع وجود مسوِّغ للاعتقاد بأن هذه الإمبراطوريات الثلاث كانت الأقوى في العالم في نحو عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ)، لكن الحال تغيرت بالتأكيد بعد مئتي

---

(1) Ashin Das Gupta, «Indian Merchants and the Trade in the Indian Ocean,» Cambridge Economic History of India. VOL.I, Cambridge, 1982, p. 426.

عام. ففي عام ١٨٠٠ (سنة ١٢١٥هـ) خضع العالم الإسلامي ـ وفي الحقيقة آسيا عموماً ـ لهيمنة نظام عالمي يتمركز في أوروبا الغربية الرأسمالية. وكان لخضوع آسيا للغرب، وبالذات لإنجلترا، نتائج كبيرة وبالغة الأهمية لجميع مظاهر الحج. وفي المجال الأوسع تغيرت سياسات العالم الإسلامي واقتصادياته وتعرضت غالباً للدمار بسبب هذه التبعية الجديدة. ولم تظهر منطقة الحج من اهتمام الكتّاب بهذا الموضوع في هذه المدة إلا النزر اليسير.

أما السبب الأكثر خصوصية الذي يحتم علينا إنهاء مدة دراستنا عند أواخر القرن الثامن عشر (بداية الثالث عشر الهجري) فهو ظهور الحركة الوهابية(*) (الإصلاحية) في الجزيرة العربية نفسها. وظلت هذه الحركة ممسكة بزمام الأمور في العربية السعودية(**) منذ عشرينيات القرن التاسع عشر الميلادي عندما تمكنت حليفتها السياسية أسرة آل سعود من تسلّم السلطة(***). نشأت هذه الحركة في القرن الثامن عشر الميلادي ردَّ فعل لما رآه مؤسسها محمد بن عبدالوهاب بدَعاً دخلت الإسلام. وتوفي في أوائل تسعينيات القرن الثامن عشر (١٢٠٧هـ)(****). ولكن معارضته تقديس الأولياء ومحاربته الممارسات البدعية التي حسب دعوته لم تقرر

(*) الوهابية ليست عقيدة أو مذهبًا، وإنما هي دعوة إصلاحية تدعو إلى العودة إلى الدين الصحيح كما ورد في كتاب السنة.

(**) لا شك أن المؤلف يقصد ما يعرف في التاريخ باسم (الدولة السعودية الأولى)؛ وغني عن البيان أن اسم (المملكة العربية السعودية) قد ظهر أول مرة في سنة ١٣٥١هـ (عام ١٩٣٢م) إبان عهد المؤسس الملك عبدالعزيز، رحمه الله.

(***) ليس صحيحاً أن حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ظلت المهيمنة على البلاد في عشرينيات القرن التاسع عشر. فالشيخ محمد بن عبدالوهاب تبايع مع الإمام محمد ابن سعود على مناصرة الدعوة في سنة ١١٥٧هـ (عام ١٧٤٤م) وأسس الإمام محمد بن سعود الدولة السعودية الأولى وعاصمتها الدرعية.

(****) توفي الشيخ محمد بن عبدالوهاب سنة ١٢٠٦هـ.

في عهد النبي محمد ﷺ، حملها أتباعه، وأصبحت الحركة سياسية وعسكرية. وفي عام ١٨٠٢ (سنة ١٢١٧هـ) استولى الوهابيون على مركز الشيعة الكبير في كربلاء(*)، وقاموا بمثل ذلك بعد سنة في مكة، ثم في المدينة عام ١٨٠٥ (سنة ١٢٢٠هـ). ولقد ظهر تأثير الدعاة أولئك في موسم الحج[1] بوضوح من خلال التقارير التي تعود إلى أوائل القرن التاسع عشر.

وفي عام ١٨١٩ (سنة ١٢٣٤هـ)(**) فقدوا قوتهم السياسية على يد محمد علي والي مصر نيابة عن السلطان العثماني، إلا أن تأثيرهم الديني بقي قوياً، بل امتد إلى معظم أنحاء العالم الإسلامي. ومن هذه الزاوية فهم يقفون شاهداً على أن الإسلام، كما يعاش في مكة المكرمة، يحظى بالتقدير في بقية أرجاء العالم الإسلامي؛ غير أن نقطة اهتمامنا هنا أن تنامي الحركة الوهابية (الإصلاحية) كان متزامناً مع الانحلال العام في العالم الإسلامي سياسياً واقتصادياً، وهذا يشكل نقطة مناسبة تنتهي عندها مدة دراستنا هذه.

(*) لم يستول السعوديون على كربلاء، وإنما قاموا بحملة عليها بقيادة الإمام سعود بن عبدالعزيز سنة ١٢١٦هـ نتيجة قيام قبيلة الخزاعل بالاعتداء على قافلة سعودية.

(1) See Ali Bey, Travels, and generally for the Wahhabis in the Hijaz see Gerald de Gaury, Rulers of Mecca, London, 1951, pp. 181-242, and Edward Mortimer, Faith and Power: the Politics of Islam, New York, 1982, pp.56-79.

(**) الصحيح سنة ١٢٣٣هـ (عام ١٨١٨م).

الفصل الثاني

الحج في
بدايات العصر الحديث



قافلة مغادرة من القاهرة إلى مكة

إن أكثر رحلة للمسلمين أهمية، هي رحلة «الحج Hajj» إلى مكة التي تكون في وقت محدد، ويشار إليها بشكل صحيح بالحج. غير أن بعض المسلمين يتوجهون إلى أماكن لها عندهم أهمية دينية، ينظرون فيها بعين التقديس، فغالباً ما يزور المسلمون مقامات تحتوي على أضرحة تضم بعض الرموز الإسلامية المشهورة(*). وتسمى هذه الرحلات بالزيارة، وقد تضم أعداداً كبيرة من الناس. أشار «خافير دي بلانهول Xavier de Planhol» إلى أنه سجل نحو مئتين وخمسين ألف زائر عند أحد الأضرحة في السنغال عام ١٩٣٧ (سنة ١٣٥٦هـ)، ومئات الألوف في موقع في دلتا النيل. وما يقارب المئة ألف في ضريح في الجزائر. وللمقارنة فإن الأعداد التي تؤدي الحج كانت ٣٠٠,٠٠٠ عام ١٩١٢ (سنة ١٣٣٠هـ) وفي عام ١٩٢٧ (سنة ١٣٤٥هـ) ٢٢٥,٠٠٠[1] وأشهر قبر يزار هو قبر النبي محمد ﷺ (بالمدينة المنورة وتكون زيارته غالباً مقرونة بالحج(**)، وفي الوقت نفسه فإن أضرحة مشايخ الصوفية لها القدر نفسه من الأهمية عند

(*) تقديس القبور لا يجوز شرعاً في الإسلام، ولا يعني قيام بعض المسلمين به أنه صحيح.

(1) Xavier de Planhol, The World of Islam, Ithaca, 1959, pp.73-4.

(**) الزيارة للمسجد وليست لقبر النبي ﷺ. وقد ورد في الحديث الصحيح أنه «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجدي هذا (مسجد الرسول ﷺ) والمسجد الأقصى» رواه البخاري في كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة.

زائريها الذين يرون فيها قدرات خاصة مثل غفران الذنوب، والفوز الدنيوي، ونعمة إنجاب الأولاد الذكور، وما إلى هنالك من رغبات. وتتحدث بعض كتابات القرن الثالث عشر عن قائمة طويلة للمزارات المقدسة المهمة من إسبانيا إلى إيران التي تشكل محاور شد الرحال (ويسميها من أنواع الحج)[١] (*). والنساء أكثر تعلقاً من الرجال بهذه الرحلة التي تتضمن زيارة المساجد وزوايا الصوفية، وأضرحة المشايخ والأولياء والشهداء وأعيان الصوفية[٢]. ويغتنم المسلمون فرصة رحلاتهم إلى المزارات الرئيسة، ليعرجوا في طريقهم على بعض الأضرحة والمزارات الدينية المهمة الأخرى. لقد درج «سيدي علي ريس» على زيارة كل القبور والأضرحة الشهيرة التي يمر بها في رحلاته إلى الهند وعودته منها في خمسينيات القرن السادس عشر. وقلما فاته ـ فيما يبدو ـ القيام بزيارة لقبر أو ضريح[٣]. وقد أمضى بيوي مونسون في نحو عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ) بعض الوقت لزيارة الأضرحة ومشاهدتها في القاهرة في طريقه إلى مكة[٤]. وإلى جانب ضريح محمد ﷺ (فإن هناك ـ بالطبع ـ مجموعة كبيرة من الأماكن في مكة المكرمة والمدينة المنورة مرتبطة بالنبي

(1) Abu al-Hasan Ali ibn Bakr al-Harawi, Guide des Lieux de Pelerinage, Trans Janine Sourdel-Thomine, Damascus, 1957.

(*) هذه الزيارات التقديسية لا تسمى حجاً، لأنها ليست من الإسلام، ولم يؤمر بها ضمن العبادات، وإنما انتشر كثير منها بسبب الجهل والاستعمار.

(2) Surinder Mohan Bhardwaj, «Non-Hajj Pilgrimage in Islam: a Neglected Dimension of Religious Circulation,» typescript, 1989. My thanks to Prof. Bhardwaj for letting me see this excellent paper.

(3) Sidi Ali Reis, The Travels and Adventures of the Thrkish Admiral Sidi Ah Reis in India, Afghanistan, Central Asia and Persia during the years 1553-1556, trans. A. Vambery, London, 1899, pp.2-3, 5-7, 8, 9, 32, 35, and passim.

(4) Henry Bigot, «Les strophes du pélerin de Puey Moncon (Voyage à la Mecque à la fin du XVIe siecle) avec préface, traduction et commentaire,» Revue Tunisienne, 1916, pp.101-3.

وآل بيته والصحابة والتابعين. ويحصي القزويني الأماكن التي تزار في مكة المكرمة فيذكر منها دار السيدة خديجة، ودار أبي بكر، ومكان مولد محمد ﷺ، ومكان مولد علي، وعدداً من المساجد والقبور(١).

تعد زيارة هذه المزارات اختيارية(*)، وهذا ما يميزها من الحج، فالحج فريضة. وعندما يفد الحاج إلى مكة المكرمة يمكنه القيام بثلاث زيارات مقدسة مختلفة. وتأتي الأغلبية بالطبع لأداء الحج نفسه، ولكن المحظوظين هم أولئك الذين يؤدون ركن الحج الأكبر وهو الوقوف بعرفة، إذا صادف ذلك يوم الجمعة. وعندما يكون الأمر كذلك فإن عدد الحجيج قد يتضاعف. غير أنه من الصعب جداً التنبؤ بموعد حدوث ذلك؛ لأن التقويم القمري هو المعتمد، وهو ما يجعل التنبؤ بذلك غير ممكن على وجه اليقين. وقد وصف رحالة فرنسي من أوائل القرن السابع عشر قدم جزر المالديف هذه الصعوبة جيداً بقوله: «يبدأ شهر الصوم المعظم ـ رمضان ـ عند رؤية هلال جديد وينتهي برؤية هلال جديد للشهر الذي يليه. ولكن لا يبدأ بالضبط مع ميلاد هلال جديد ولكن عندما يرونه بالفعل. ومن هنا فإن الناس قد يقدمون الصيام يوماً أو يؤخرونه يوماً في بعض الجزر تبعاً لرؤية الهلال عياناً. وتحسب الشهور بالطريقة نفسها. ولا يحسب شهر جديد إلا بعد رؤية هلاله، وهذا الأمر يكون في غاية الصعوبة عندما تكون السماء غير صافية وملبدة بالسحب، وأحياناً تختلف بداية الشهور باختلاف المناطق»(٢)، ومن هنا فإنه من غير الممكن التأكد

(1) Mulla Safi-ud din Qazwini, «Anis-ul hujjaj, «trans. A. Jan Qaisar and Z. Islam, 71 pp. typescript, cited as «Qazvini,» c. II, p.10. For longer lists for Mecca and Medina, see Harawi, pp.197-217.

(*) الزيارات المشار إليها والقول بأنها اختيارية موهم، إذ ربما فهم أنها مندوبة أو يحض عليها الإسلام، وهو غير صحيح.

(2) The Voyage of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Brazil, trans and ed. Albert Gray, London, Hakluyt, 1887-90, 2 vols, I, pp.134-S.

من الذهاب إلى الحج الأكبر إلا برؤية هلال شهر ذي الحجة. ولقد كان حاجنا الهندي القزويني من المحظوظين؛ وقد أشار إلى تلك الحظوة قائلاً: إنها من إحدى اللحظات التي واتاني فيها الحظ هذه السنة، وهي «أن الوقوف بعرفة كان يوم الجمعة، وكان السبت يوم النحر. وعلى قول أغلب الناس، وخصوصاً أهل مكة المكرمة، فإن حج هذا العام هو الحج الأكبر مثلما وافق في الماضي حجة الوداع»[١].

ولقد مرّ وصف الحج العادي وشعائره ومناسكه في مواضع كثيرة، ويمكن مراجعة ذلك بالعودة إلى الروايات المتعددة الواردة في الفصل الأول. كان الحج وما زال يؤدى في العشرة الأوائل من الشهر الإسلامي، ذي الحجة، وهو الشهر الثاني عشر من السنة القمرية[*]. وعلينا أن نتذكر أنه مقارنة بالسنة الشمسية التي عليها أهل الغرب، فإن التقويم الإسلامي يتأخر ١٠ إلى ١١ يوماً كل سنة، وبذا فإنه في خلال ٣٢ أو ٣٣ سنة تكون أيام الحج قد مرت في دورة شملت جميع فصول السنة الشمسية. فأحياناً يأتي موسم الحج في الشتاء البارد، ولكن وقته يتحرك حتى يؤديه عاثرو الحظ في أشد الفصول حرارة في الجزيرة العربية، ثم يعود بعد نحو خمس عشرة سنة إلى الموسم البارد، وهكذا دواليك. إن أهم الشعائر الأساسية تكون من الثامن إلى العاشر من أيام ذي الحجة، غير أن أغلب الحجاج، على كل حال، يبقون مدة أطول من هذه الأيام الثلاثة[٢]. وفي الواقع فإن بعض المراجع الدينية تعد الحج في المتوسط

---

(1) Qazvini, p.57.

(*) يمكن أن يشرع في الحج من بداية شهر شوال بصورة فردية و يستمر ذلك حتى الثامن من ذي الحجة حيث تنتظم أعمال الحج إلى نهاية اليوم الثالث عشر من الشهر نفسه ببرنامج يطبق على الجميع توقيته، ثم يكمل الحاج ما لم يؤده من الشعائر التي يجوز له تأخيرها بصورة فردية.

(2) Mohamed Amin, Pilgrimage to Mecca, London, 1978, pp. 18-19, and Encyclopedia of Islam, Leiden, 1960, 2nd. ed., s.v. hadjdj.

يستغرق خمسة أيام إلى ستة[*]. وتفيد رواية حديثة أن «الحج يبدأ في اليوم الثامن، ويكون الوقوف بعرفات في اليوم التاسع، ورمي الجمرات في اليوم العاشر في منى ثم العودة إلى مكة وأداء الطواف بالكعبة ثانية. وينتهي الحج الفعلي في اليوم الثالث عشر من ذي الحجة»[١]. أما النوع الثالث من الحج ويسمى بالحج الأصغر أو العمرة فيعد أقل أهمية. ويمكن القيام بذلك في أي وقت من السنة عدا أيام الحج[**]. وهناك أوقات مفضلة في السنة تؤدى فيها العمرة مثل شهر رجب وشهر رمضان[٢]. وتشمل العمرة فقط الطواف حول الكعبة والسعي بين الصفا والمروة. وفي العادة يؤدي الحجاج حجهم وعمرتهم سنوياً في موسم واحد. وقد أدى ريتشارد بيرتون عمرته مباشرة بعد فراغه من الحج[٣]. وقبل أكثر من ستمئة سنة مكث ابن بطوطة أربع سنوات في مكة المكرمة، بين عامي ١٣٢٧و١٣٣٠ (٧٢٧ ـ ٧٣٠هـ). وقد أمدنا بمعلومات عن حالة مكة المكرمة في غير أيام الحج بقوله: «لقد تمتعت بمقامي حيث نذرت نفسي للطواف والعبادة والعمرة»[٤]. وفي القرن السادس عشر، أقامت الأميرة المغولية «جولبدان بيقم» أيضاً عدة سنوات أدت فيها سلسلة من الحجّات والعمرات[٥]. وفي الواقع فإنه حتى في الوقت الحاضر يتخلف

(*) أيام الحج معلومة وليست مبنية على رؤية مراجع دينية.

(1) Gwyn Rowley and Soleiman A. El-Hamdan, «Once a Year in Mecca,» Geographical Magazine, vol.49, 1977, pp. 755.

(**) هذا غير صحيح، فالعمرة تصح حتى في أيام الحج كالقارن والمتمتع حتى من غير الحاج من أهل الأعذار وغيرهم.

(2) Muhammad ibn Ahmad ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952, pp. 127, 135-6.

(3) Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to alMadinah and Meccah, London, 1898, 2 vols., II, pp.241-6.

(4) Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta, trans. H.A.R. Gibb, Cambridge, Hakluyt, 1958-71, 3 vols., pp.355-9.

(5) Khwajah Nizamuddin Ahmad, The Tabaqat-i-Akbari, trans. B. De, Calcutta, 1911-40, 3 vols., II, p.557.

كثير من الحجاج في المملكة العربية السعودية، حيث يجمعون بين التمتع بالعطلات والسياحة والفرائض الدينية. وثمة أمران جديران بالإشارة إليهما باختصار:

أولاً: يقول القزويني: إن هناك ثلاثة أنواع من الحجاج. فهناك الحجاج الذين يؤدون الحج فقط، وهناك المعتمرون، وهناك القارنون الذين يؤدونهما معاً[١] (*). وفي الوقت الذي كتب فيه مشاهداته لَحَظَ أن كل أنواع الحج تمارس اختياراً، ثم يشدّ الحجاج الرحال إلى المدينة لزيارة قبر النبي ﷺ وقبور باقي الصحابة المدفونين فيها هناك، ويطيلون المكث في المدينة(**). أما أولئك الذين يفدون مع القوافل الضخمة التي تلقى الدعم الحكومي، القادمة من القاهرة ودمشق وهم أغلبية الحجاج، فلا يسمح لهم، كما سنرى، بهذا التأخير؛ لأنهم يسيرون على جدول زمني محدد جداً.

ثانياً: إضافة إلى كون الحج إلى مكة ركناً من أركان الإسلام، فإن أي زيارة لها، وفي أي وقت تعد من الفضائل. فيكفيها فضلاً أنها مكان ميلاد الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها المسجد الحرام والكعبة المشرفة ومبعث التاريخ الإسلامي. وفضل الصلاة في المسجد الحرام وتقبيل الحجر الأسود في الكعبة لا يدانيه فضل. وكما كتب بيوي مونسون في شعره يصف حجه في نحو عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ): «وهكذا وصلنا إلى مكة هذه المدينة المقدسة ذات المداخل المباركة والحرم الرباني

(1) Qazvini, pp.23-4.

(*) لم يوضح المؤلف جيداً الإفراد والتمتع والقران. فقوله يؤدون العمرة فقط يتبعه القول: ثم يتبعونها بالحج بعدما تمتعوا بالتحلل.

(**) شد الرحال يكون إلى المسجد النبوي وبعد الوصول والصلاة في المسجد يُزار قبر النبي ﷺ.

والأسقف الرائعة، والمدينة كلها مباركة؛ لأن كل من يدخلها يغفر له»[١].

وتُعد مناسك الحج الوظيفة الرئيسة لمكة المكرمة. وكما أشار هورخرونيه: «نرى كيف أن جميع مناحي الحياة الاجتماعية في مكة تتمحور حول الحج. وفي الواقع ليست هناك للتقويم الإسلامي والسنة القمرية أهمية في أي مكان بالقدر الذي له في مكة». وتدور جميع مناشط الحياة بالمدينة، في الواقع، حول شهر الحج»[٢]. ولكن أهميته (الحج) على المستوى العالمي تفوق كثيراً الدور الذي يقوم به في المدينة التي يؤدى فيها. ويشكل الحج ـ بالطبع ـ أحد أركان الإسلام الخمسة، وهو فريضة على كل مسلم مستطيع لشد الرحال. ولقد أبرز القرآن الكريم وجوب أدائه ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ . . .﴾[٣] أي يجب عليكم أداؤه في مكة طاعة لله. ويرشَد المؤمنون أيضاً أن حج البيت (المنسوب إلى إبراهيم) هو فرض الله على البشرية. . » وفي الختام يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[٤].

ينطوي الحج على عدد من الدلالات؛ فهو حدث اجتماعي؛ وهو آلية لدعم الإسلام وتطهيره، وربما جاز عَدُّه حدثاً اقتصادياً له عدة مضامين سياسية، وهو رحلة شاقة شائقة، وهو ناقل كبير للأمراض[*]. وقد روى أحد المصريين من القرن الرابع عشر أن القافلة الذاهبة إلى الحج تزودت بالغذاء والماء والدواء توقعاً للمصاعب، مصحوبة بالأطباء وبأطباء العيون

(1) Bigot, p.106.

(2) C. Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century, Leiden, 1931, pp. 39, 80.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٩٦.

(٤) سورة الحج، الآية ٢٧.

(*) الحج ليس ناقلاً للأمراض، وإنما تنقل بسبب التجمع الكبير وتنتقل العدوى إلى الآخرين.

ومغسلي الموتى، ومن يمت وهو في رحلة الحج يضمن دخول الجنة[١][*]. وقد أشار الدكتور جون فراير عام ١٦٧٧ (سنة ١٠٨٨هـ) إلى أن الأسطول العائد إلى سورات من جدة مشحون بالدين و. . .[٢]. وبأداء الحج ترتفع مكانة الشخص الاجتماعية. وربما كان الحصول على هذه المكانة هو الهدف لبعض الناس. ولكن الحج، في المقام الأول والأغلب، حدث ديني[٣].

وللحج معان مختلفة لدى مختلف الناس تبعاً لاختلاف مشاربهم، فقد كان عند أغلبية المسلمين السُنّيين البسطاء تجربة دينية غامرة، وهي حدث العمر. أما عند الصوفي فإن سلسلة الشعائر أقل أهمية من نيل سر الارتقاء للدرجة العليا الذي يلتمسه بالسعي إلى المزارات والتوسل في الأماكن المرتبطة بالمرشد الأعظم للجميع، النبي ﷺ[٤]. وبالطبع فإن الصوفية

(1) G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, London, 1976, p. 39.

(*) لا يضمن أحد دخوله الجنة، فهي تفضل من الله تعالى. إنما يرجو ذلك ويسعى إليه. فقد قال رسولنا صلى الله عليه وسلم: «لن يُدخل أحداً عمله الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته». ولكن منع رسولنا الكريم من اليأس امتثالاً للآية الكريمة «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم» فقال: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله». أخرجه البخاري.

(2) Dr. John Fryer, A New Account of East India and Persia, London, Hakluyt, 1909-15, 3 vols., III, 163. This printed edition of Fryer has «Pelf» instead of «Pestilence», but this is incorrect. K.N. Chaudhuri points out that the word «Pelf» was misread. The manuscript in fact reads «Pestilence». K.N. Chaudhuri, Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1990, p.399, f.n. 52.

(3) See my «Pious Passengers: Motivations for the Hajj from Early Modern India» in K.S. Mathew, ed., Studies in Maritime History, Pondicherry, 1990, pp.112-26.

(4) G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, London, 1976, pp.47-9.

يؤدون المناسك كما هو مقرر، ولكنهم يدّعون أن نوعية تجربتهم وطبيعتها أعمق بكثير، وهي تجربة شخصية، وتتسم بالروحانية موازنة بتجربة المسلم العادي. ومن هنا فإن الحج وكل التجربة المكية تكون مشابهة بطريقة ما للممارسات الصوفية ذات الأسرار، مثل التوسل والغناء والرقص والسيطرة على النفس[*]. وهذه جميعاً توظف في الحال لتقرب المريد أكثر للاتحاد مع الرب[**]. ويُعد النبي ﷺ وابن عمه وزوج ابنته علي بن أبي طالب ﷺ محل تقديس لدى كل الطرق الصوفية تقريباً. فالشعائر التي وضعها النبي ﷺ والأماكن المرتبطة بحياته هي غاية القصد عندهم.

ويختلف هذا الأمر عند الشيعة قليلاً. وبغض النظر عن اختلافاتهم العقدية (مثل عدم زيارتهم قبور الخلفاء الثلاثة الأوائل) فإن الأمر برمته عندهم يبدو أكثر روحانية. وقد قال رحالة إنجليزي من القرن السابع عشر يصف شيعة من الفرس: «إن أولئك الذين يدعون الشرف لن يتم لهم ذلك حتى يتشرفوا بالقيام بعمل ديني (الحج). لن يهدأ لهم بال حتى يجلوا هذه الآثام، وغالباً ما يتم ذلك بالسير على الأقدام إلى قبر محمد النبي ﷺ. وبالعودة بعد ذلك إلى بلادهم يكون كل ما تقدم من ذنوبهم قد محي، وبذلك يصيرون مسلمين خلّصاً تماماً، هذا أقوى البراهين على أنهم مسلمون بعد الختان، وذلك هو وقت الفرحة. وهذا العمل وتلك الرحلة هما ما يثبت بهما الأبناء أنهم سائرون على الدرب الذي ارتضاه الآباء، وهذا العمل يفرض غالباً على الذين يعتنقون الإسلام حديثاً»[١].

يتفق العلماء المحدثون على أهمية الحج بوصفه حدثاً، غير أنهم

(*) كل هذا عند أهل السنة والجماعة من البدع البينة.

(**) فكرة الاتحاد مع الرب فكرة خاطئة وخطيرة قد تصل بصاحبها إلى الكفر.

(1) Dr. John Fryer, A New Account of East India and Persia, London, Hakluyt, 1909-15, 3 vols., III, p.80.

يختلفون جداً في أي الجوانب أهم. ولقد اختصرها مارشال هودجسون Marshal Hodgson في كتابه «مغامرة الإسلام» بقوله: «في الحج نفسه يحاول كل مسلم قادر ماديًا المشاركة في رحلة العمر التي لا يقصد منها الطاعة فقط، وإنما المغامرة أيضاً، وربما للتعلم أو الإقلاع الشخصي عن المعاصي، وربما في بعض الأحيان للكسب السياسي». وهنا تجاهل «هودجسون» المضامين الاقتصادية الممكنة للحج[١]. وقد أشار وليام ر. روف معتمداً على فيكتور تيرنر Victor Turner إلى بعض المضامين الاجتماعية للحج. فقد كتب يقول: «إن الرحلة من الأطراف إلى المركز تعني التوبة الفورية، والهروب من المعوقات العادية في الحياة، وتقليص الفردية، والممارسة الجماعية للشعيرة؛ وهي شعيرة محببة إلى النفس، وفيها تقوية للأفكار الإسلامية؛ والرمزية في الوصول إلى الأرض المقدسة في ملابس الإحرام، والرجوع إلى الوطن في لباس عربي، وكل ذلك يشهد على التحول السلوكي، ويحمل في طياته معاني عميقة للعقائد الإسلامية، وتأهيلاً لأداء أدوار مهمة في المجتمع»[٢].

ولقد جُمعت أنواع الحج جيداً في مدونة إنجليزية موثوقة المصادر، متعاطفة نسبياً، تعود إلى أواخر القرن الثامن عشر، أوردها روكي Rooke كما يأتي:

«إن الحماسة التي يبديها المسلمون، والمشقة التي يتكبدونها في رحلة الحج وزيارة نبيهم رائعة؛ فهم يسافرون في جماعات إلى مكة من كل الأقطار الإسلامية، ويقومون بأكثر الرحلات مشقة، ويعتمد الفقراء منهم على الصدقات لإعانتهم، ولا تعدو هذه أن تكون كميات قليلة من الخبز

(1) Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago, 1974,3 vols., II, p.151.

(2) William R. Roff, «Islamic Institutions in Muslim Southeast Asia and cognate phenomena in the Indian sub-continent,» in D. Rothermund, ed., Islam in Southern Asia, Wiesbaden, 1975, p.11.

والماء. إن أهم أربعة أسباب لهذه الرحلات السنوية لأداء الحج(*) هي الاعتزاز بالنفس، وتطهيرها، وتعزيز التمسك بالدين، والاتجار. وينال المسلم الذي يذهب إلى مكة المكرمة درجة من الشرف في بلده، ويضاف إلى اسمه لقب «الحاج»، وهو لقب يضيفونه إليه متى ماخاطبوه. إن ذهابه إلى هناك، على الأقل مرة في العمر، هو أمر مطلوب منه شرعاً، ويؤدي عدد من الناس الحج إيفاءً لنذرٍ قطعوه على أنفسهم حال الخوف من خطر ما، أو عند حصولهم على ما رغبوا فيه. ويحج آخرون تكفيراً لذنوب ارتكبوها في حياة ملئت بالأوزار، وطلباً للمغفرة والهداية، أو لأغراض تجارية. وجميع هؤلاء يعدون أنفسهم الأفضلينَ لكونهم هناك، وانطلاقاً من هذا الاقتناع ربما يصبحون كذلك حقاً»[١].

كيف كان الحجاج يصلون إلى مكة المكرمة في بداية العصر الحديث؟ والإجابة القصيرة هي: بصعوبة. وبغض النظر عن أي المسالك والدروب سلكت، فإن الرحلة عموماً طويلة ومضنية ومحفوفة بالمخاطر[٢]. وهنا نورد مثالاً متطرفاً لقاصد الحج قبل هذا القرن من غرب إفريقية، فربما استغرقت الرحلة سنتين على الأقل، وقد تستغرق نحو ثماني سنوات لإكمال رحلة الحج ذهاباً وإياباً[٣]. ومن الجدير بالذكر ـ كما سنرى ـ الزمن الذي يُقضى في الرحلة أطول مما يقضى في مكة نفسها، فقد يقضي الحاج شهراً واحداً في مكة المكرمة والمدينة المنورة

(*) السبب الوحيد لرحلة الحج لدى المسلم هو أداء شعيرة إسلامية وركن من أركان الإسلام.

(1) Henry Rooke, Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red Sea and Egypt to Europe, London, 1783, p.77.

(2) See Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, pp.18-19 للحصول على خريطة ممتازة للطرق البرية التي تؤدي إلى مكة.

(3) I.M. Shair and P.P. Karan, «Geography of the Islamic Pilgrimage,» Geojournal, III, 6, 1979, p.600.

من رحلة تدوم ستة أشهر أو تزيد. وتُعد الرحلة مكلفة حتى لأولئك الذين ارتحلوا لها بأيسر ما يمكن من متاع أو زاد. وقد حصل القزويني على دعم مالي من «زيب النساء» ابنة أورانجزيب، الراعي العظيم للإعانات العلمية والآداب في عهده. ومع هذا فقد كلفه الحج نحو ١٠٠٠روبية[١]. من هنا ينبغي ألا نقلل من حجم التزامات أولئك الذين قاموا به، وألا نتجاهل عنصر المغامرة والتقدم المعرفي لديهم. إن الرحلة هي مغامرة وتحلل من هموم الحياة اليومية، وهي من الأعمال المرموقة التي تحظى بالاحترام بسبب أهميتها الدينية.

لقد أدخل ظهور الإسلام تغييرات عميقة في طرق التجارة في الشرق الأوسط. كانت مكة المكرمة ذات أهمية لكونها مركزاً للتجارة زمن النبي ﷺ وما قبل ذلك[٢]. ولكن مع انتشار الإسلام وتزايد أعداد الراغبين في الحج حدثت بعض التغييرات في الطرق التي كانت قائمة. فقد امتدت الطرق القديمة، مثلما أدى تزايد أعداد المسلمين إلى ازدياد حركة قوافل الحجيج. وينطبق هذا الوصف على الطرق التي تربط مكة بمصر وسورية واليمن والخليج العربي. ولكن ظهرت طرق حديثة، وهي التي تربط مكة بالعراق وبلاد فارس وعُمان. ونتج من ازدهار الإسلام أيضاً تركيز فريد في مدينة واحدة هي مكة المكرمة، وفي وقت محدد من السنة، فقد كان على القوافل أن تصل مكة في أوائل شهر ذي الحجة.

وهذا المطلب يجب إنجازه بكل الدقة، وإلا فإن التوقيت الصحيح

(1) Sadashiv Gorakshkar, «An Illustrated Anis al-Haj in the Prince of Wales Museum, Bombay,» in Robert Skelton et al, eds, Facets of Indian Art, London, V and A Museum, 1986, p.158. For Zeb211 un-nisa see Jadunath Sarkar, Studies in Aurangzib's Reign, 3rd ed. London, 1989, pp.90-98.

(٢) على الرغم من بعض الشكوك التي يلقى بها كتاب باتريشيا كرون الممتاز في هذا الموضوع، انظر:

Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, 1986.

للحج يفوت ويضيع كل شيء. ولقد استوعب بايرارد Pyrard هذه الحقيقة تماماً مع أنه وقع أيضاً في الخطأ الشائع، وهو الاعتقاد بأن الهدف من الحج هو زيارة ضريح محمد في مكة، فهو يقول:

«وفي اليوم المقدس الذي يتجمع فيه الحجاج المسلمون في مكة لزيارة ضريح محمد ﷺ. ويؤدّى بعد ذلك من الشعائر الدينية أضعاف ما يؤدى منها في بقية العام، ويفد الحجاج في ذلك اليوم من جميع أنحاء العالم. ويضطر الذين يفوتهم الحج إلى الانتظار حتى يعود الموسم مرة أخرى، أي: بعد عشرة أشهر أو أحد عشر شهراً»(١).

وتتوافر لدينا تفصيلات تقرير عن قافلة قدمت للحج من القاهرة(٢) عام ١٥٦٥ (سنة ٩٧٢هـ). غادرت القافلة القاهرة في التاسع من مايو عام١٥٦٥ (٩ رجب سنة ٩٧٢هـ)، ووصلت إلى العقبة في الخامس من يونيو، وإلى ينبع ـ ميناء المدينة ـ في الثاني والعشرين منه، واستقرت بمكة المكرمة في الثالث من يوليو (٤ ذي الحجة). ثم غادرت القافلة مكة بعد إتمام الحج في الثالث والعشرين من يوليو لتقضي الأيام الأربعة الأولى من أغسطس في المدينة المنورة قبل أن تغادرها عائدة إلى مصر. لقد كان هذا التوقيت دقيقاً؛ فقد جاءت مدة إقامة القافلة في مكة في هذه السنة (٣. ٢٣يوليو) موافقة في التقويم الإسلامي لذي الحجة ٤ ـ ٢٤/ سنة ٩٧٢هـ. وينبغي التذكير بأن أهم مناسك الحج تؤدى بين الثامن والعاشر

---

(1) Pyrard, I, p.143.

(2) G. Levi Della Vida, «A Portuguese Pilgrim to Mecca in the Sixteenth Century,» Muslim World, XXXII, 1942, pp.288-9; see also Jacques Jomier, Le Mahmal et la caravane Egyptienne des pélerins de la Mecque III-XX siecles), Cairo, 1953, لتحليل شامل. وللحصول على رواية عن القافلة المصرية في عشرينيات القرن العشرين، التي تبرز اختلافاً يسيراً موازنة بمدتنا المختارة، انظر:

S. Bey Spiro, the Moslem Pilgrimage, Alexandria, 1932.

من هذا الشهر. وفي أربعينيات القرن الثامن عشر، هاجم بعض قطاع الطرق قافلة حج من دمشق وقتلوا ثلاثة من أفرادها. وقد «أراد قائد القافلة مهاجمة المكان والانتقام للضحايا المساكين، ولكن نهاه عن ذلك أهل الحَلِّ والعَقد الممثلون لهم، وأشاروا عليه بصرف النظر عن عمل كهذا يمكن أن يحول بين القافلة والوصول في الوقت المناسب، ومن ثَمَّ يفوت على جميع من فيها نعمة أداء الحج»(١).

لقد أصبحت مكة المكرمة بلد المقصد، وليست محطة عبور في الطريق. فهي مكانٌ يقصده الناس للحج، ثم يقفلون منها راجعين مرة أخرى. ولكن كانت هناك اختلافات عبر الزمن فرضتها بصفة خاصة الحالة الأمنية للطرق. فإذا ضعفت الحالة السياسية نشطت حركة عصابات البدو. لقد كان النهب مشكلة أدت إلى تقلص أعداد المشتركين في الرحلة. ولقد ظلت حالة الأمن متردية جداً حتى أوائل القرن السادس عشر قبل أن يبسط العثمانيون الأمن. فبعد عام ١٨٠٣ (سنة ١٢١٨هـ) لم تعد هناك من رحلات لقوافل حج منتظمة عدة سنوات(٢).

ولدينا تقاريرعن كل من الطرق الرئيسة المؤدية إلى مكة المكرمة في مدة الدراسة المختارة. ففيما يتعلق بالطريق البحري من الهند، نجد وصفاً تفصيلياً في قصة يرويها القزويني. وقد قام آي جان قيصر A.Jan Qaisar بتحليل ذلك الجزء من رحلة القزويني، الذي يصف فيه الرحلة من سورات إلى جدة. ونحيل القارئ إلى ذلك ليلمس مدى الصعوبات والأخطار والعقبات التي كانت تحفّ بهذا الطريق في أواخر القرن السابع

(1) Francis Gladwin, Trans, the Memoirs of Khojeh Abdulkurreem (of Kashmir), Calcutta, 1788, pp. 133-4.

(2) Russel King, «The Pilgrimage to Mecca: Some Geographical and Historical Aspects,» Erdkunde, 26, 1972, p.63.

عشر[١]. ولقد أمضى القزويني اثني عشر شهراً في حجته. قد وصل القزويني إلى سورات في الثالث من رمضان سنة ١٠٨٧هـ (٩ نوفمبر عام ١٦٧٦م). وبعد مضي اثنين وأربعين يوماً هناك ـ أي في الخامس عشر من شوال ـ ركب السفينة «سلامات رأس» التي أبحرت به في النهاية مع خمس سفن أخرى وصلت جميعها إلى جدة في الموعد المحدد، الثالث من ذي الحجة، أي: بعد ستة وأربعين يوماً من مغادرتها سورات، وفي الثامن من ذي الحجة أيضاً في الوقت المحدد توجه الجميع إلى عرفات[*]. أما القافلة المصرية العظيمة فقد انطلقت إلى المدينة في الخامس والعشرين من ذي الحجة، وغادرت القافلة السورية بعدها بأيام قليلة، في الثاني من المحرم سنة ١٠٨٨هـ. أما القزويني فقد تأخر كثيراً في مكة، ثم غادرها في النهاية إلى المدينة المنورة بعد أن قضى فيها تسعة وأربعين يوماً، وكان ذلك في الثالث والعشرين من المحرم (٢٨ مارس عام ١٦٧٧م)[٢].

ولقد أشار القزويني إلى رفعة مكانة القافلتين الدمشقية والقاهرية ومظهرهما الاحتفالي، وفي الواقع فإن هاتين القافلتين كانتا دائماً الأكثر غنىً والكُبريَيْنِ[٣]. ويعود ذلك جزئياً إلى الرعاية العثمانية ،إضافة إلى كونهما تنطلقان من مراكز التجمعات السكانية الكبيرة للإسلام. ولدينا

---

(1) A. Jan Qaisar, «From Port to Port: Life on Indian Ships in the sixteenth and seventeenth centuries,» in Ashin Das Gupta and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, pp.331-49.

(*) الصواب «إلى منى» لأن الثامن هو يوم التروية.

(2) Qazvini, pp. 1-2, 55-6, 58.

ولمزيد من التفصيلات عن الملاحة، ولكن ليس عن التجارة ولا عن المسافرين، في البحر الأحمر، انظر:

G.R. bbetts, «Arab Navigation in the Red Sea,» Geographical Journal, vol.127, 1961, pp. 322-34.

(3) For an extended description of these two official caravans, see Faroqhi, pp.44-74.

وصف معاصر ممتاز لهما في أواخر القرن الثامن عشر:

«تضم القوافل السنوية المتحركة من حلب والقاهرة إلى مكة غالباً نحو ثلاثين إلى أربعين ألف شخص، وتسير تحت حراسة عسكرية بقيادة قائد يعينه السلطان، ويطلق عليه اسم «أمير الحج». وتتّبع هذه القافلة نظاماً دقيقاً جداً في حركتها بإشراف القائد الذي تنضوي تحته الرتب الكثيرة وحراس من الانكشارية مع مدفعية الميدان. وتشكل جميع هذه المنظومة قوة حماية. وتتسم حركة القافلة بالدقة والانتظام، فهي تتحرك وتتوقف بتوقيت منتظم، وتُعلَن الأوامر بإطلاق الإشارة. وعندما ينزلون في المساء تُنصب الخيام والمطابخ والمطاعم والمقاهي في الحال، ويتشكل مخيم كبير. وبالسرعة نفسها يُطوى كل شيء، ويحمل على الإبل في الصباح، في انتظار الطلقات النارية التي تؤذن بتحرك القافلة. وتقطع القافلة المصرية المسافة إلى مكة في أربعين يوماً، حيث تقيم بها نحو شهر لأداء مناسك الحج، ذلك الملتقى الذي تُقضى فيه المقاصد التجارية والدينية على السواء. وتعود القافلة بنظامها نفسه، وتتوقف في المدينة المنورة في طريق عودتها؛ وذلك لزيارة المسجد النبوي، ولتقديم العطايا والصدقات. وفي المدينة يوجد قبره ﷺ، في حين أن مكة المكرمة هي مسقط رأسه»[(١)].

وتتوافر لدينا التقارير الكثيرة التفصيلية عن الرحلة العظيمة من القاهرة؛ من بينها: رحلة ابن جبير في القرن الثاني عشر، وتقرير بيوي مونسون في عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ) تقريباً، ورحلة علي باي[(*)] في أوائل القرن التاسع عشر، وتقرير بيرتون في أواسطه[(٢)]. لقد ارتحل علي

(1) Rooke, op. cit., p.76.

(*) ترجمت الدارة هذه الرحلة وطبعتها.

(2) Ibn Jubayr, Bigot, and Burton, ops. cit.; Ali Bey, Travels of Ah Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Thrkey, 1803-1807, London, 1816, 2 vols.

باي (دمنجو باديا لبلخ) براً من القاهرة عام ١٨٠٦ ـ ١٨٠٧ (سنة ١٢٢١ ـ ١٢٢٢هـ) في قافلة ضمت ٥٠٠٠ جمل و٢٠٠ إلى ٣٠٠ حصان حتى السويس، ومنها ركب سفينة مخصصة لرحلة مضنية حملته إلى جدة في واحد وعشرين يوماً وتركته مرهقاً[١]. وتعد القاهرة مركز التجمع الكبير لكل الحجاج من مصر وشمال إفريقية، حتى أولئك القادمين من غرب إفريقية[٢]. وكانت الرحلة إلى مكة المكرمة تتم في العادة برّاً، مع أن بيرتون وعلي باي لم يفعلا ذلك. وكانت القافلة الضخمة تقطع شبه جزيرة سيناء، وتمر بمحاذاة السهل الساحلي لغرب الجزيرة العربية شرق البحر الأحمر، متجاوزة بذلك المدينة[*] التي لا يزورها الحجيج عادة إلا بعد العودة من مكة إلى بلادهم. وتستغرق هذه الرحلة من القاهرة إلى مكة نحو أربعين يوماً، وربما تتجاوز ذلك أحياناً لتصل إلى خمسين يوماً[٣]. ويفيد تقرير حديث بوجود ٣٦ استراحة في الطريق بين القاهرة ومكة. ويسمح للقافلة بالإقامة لمدة عشرين يوماً بمكة. وتستغرق الرحلة من مكة إلى المدينة عشرة أيام، حيث يسمح للقافلة بالبقاء في المدينة لمدة يومين. أما رحلة العودة إلى القاهرة فتستغرق ستة وثلاثين يوماً. وتستغرق الرحلة في مجملها، ذهاباً وإياباً ١١٠ أيام على الأقل[٤]. أما الأفارقة المسلمون القادمون من السودان وما يليها من ناحية الجنوب والغرب فإنهم لا يسلكون كل الطريق شمالاً حتى القاهرة، بل يتوجهون نحو البحر الأحمر ويعبرونه إلى جدة، ميناء مكة، أو إلى ينبع، ميناء المدينة.

---

(1) Ali Bey, pp.27-40.

(2) See Jomier, passim.

(*) العبارة غير دقيقة، فالمدينة المنورة ليست على السهل الساحلي وإنما في الداخل على هضبة بين جبال الحجاز، وهم يعرجون عليها صعوداً.

(3) See King, p.65, and Abdullah Ankawi, «The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times,» Arabian Studies, I, 1974, pp.146-8.

(4) Stanford J. Shaw, the Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton, 1962, p.239.

ولقد أشار مؤرخ برتغالي من القرن السادس عشر إلى القصير على الساحل الغربي للبحر الأحمر، وهو ميناء يبعد ستين فرسخاً إلى الجنوب من السويس: حيث «يتجمع أغلب الحجاج القادمين من الغرب في هذا الميناء اختصاراً للطريق متفادين السفر إلى القاهرة»(١).

وتتكون القافلة العظيمة الثانية القادمة من دمشق من حجاج عموم سورية(*) وتركيا وأجزاء من بلاد فارس. ويشير «ريموند» إلى أهمية الرعاية العثمانية بقوله: «إن التكية ومدرسة سليمان تبرزان ـ بجلاء ـ مدى الاهتمام الشديد للسلطان بالحج الذي تمثل فيه دمشق إلى جانب القاهرة، نقطة التجمع الكبيرة»(٢). وتغطي الرحلة إلى المدينة ١٣٠٠ كلم، وتستغرق ما يزيد على أربعين يوماً، مضافاً إليها عشرة أيام من هناك إلى مكة(٣). ويدعي فارثيما أن الرحلة من دمشق إلى مكة تستغرق أربعين يوماً بلياليها(٤). ويقول مشارك في هذه الرحلة من منتصف القرن الثامن عشر: إن الرحلة تقطع ٧١٨ فرسخاً. ويُقطع كل فرسخ في ساعة(٥). وتركز

(1) Joao de Barros, Da Asia, Lisbon, 1778-88, II, pp. viii, 1.

وللحصول على مناقشة لانحسار ميناء عيذاب الذي كان مهماً في السابق، والواقع في الجانب الآخر قبالة جدة وإلى الشمال قليلاً، انظر:

Yajima Hikoichi «On the date of Decline of ‘Aydhab, An International Port of Trade on the Red Sea» Journal of the East-West Maritime Relations, I, 1989, pp.167-72 (English summary), and for an excellent map of the Red Sea in our period see ibid., p.177.

(*) الصحيح أنه كان يطلق عليها في ذاك الوقت اسم «بلاد الشام» وتشمل كلاً من سورية والأردن ولبنان وفلسطين.

(2) André Raymond, the Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction, New York, 1984, p.105.

(3) King, p.64.

(4) Ludovico di Varthema, The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-1508, ed. Sir Richard Carnac Temple, London, 1928, p. 13.

(5) Gladwin, pp.115-2.

معلومة حديثة في الانضباط في الجدول الزمني الذي يقرر لهذه القافلة كل عام، بحيث تقطع المسافة من دمشق إلى مكة في تسعة وثلاثين يوماً، إضافة إلى عشرة أيام للراحة، كما يسمح بعشرة أيام أخرى للإقامة بمكة بعد أداء الحج. وتستغرق هذه الرحلة في مجملها من البداية حتى العودة ١٥٢ يوماً[١]. وقد اختلفت الروايات في تلك التقديرات الزمنية. فلو كانت متوافقة لكان يعني ذلك أن القوافل تسير أكثر من أربع عشرة ساعة في اليوم بالمتوسط. وعلى كل ففي حين تركز رواية جلادوين Gladwin على الطول الشديد للمراحل في سير هذه القافلة توحي رواية فارثيما، التي تقول: إن الرحلة تستغرق أربعين يوماً وأربعين ليلة، بأن القافلة تسير ليلاً ونهاراً.

وتكون مناسبات وصول القوافل ومغادرتها أيام إجازات مشهورة تقام فيها الاحتفالات. وبحوزتنا رواية شاهد عيان مسيحي عن عودة قافلة دمشق عام ١٤٣٢ (سنة ٨٣٢هـ)، ويقول فيها: تتكون تلك القافلة من ٣٠٠٠ جمل كان قد استقبلها الحاكم والأعيان على مشارف مدينة دمشق. وكانت تحمل نسخة من القرآن الذي: غلف بغلاف من الحرير عليه نقش بالرسوم المغربية. وزين الجمل الذي كان يحمله بالحرير أيضاً. ويتقدم الجمل أربعة موسيقيين، وعدد كبير من حملة الطبول والآلات الموسيقية يحدثون صخباً عالياً، وكان يسير أمام الجمل وحوله نحو ثلاثين رجلاً يحمل بعضهم العصي، وبعضهم يحمل السيوف، في حين يحمل آخرون البنادق يطلقون منها الأعيرة النارية بين الفينة والأخرى. ويأتي وراء هذا الجمل ثمانية رجال من كبار السن يمتطون ظهور أسرع الإبل، ترافقهم خيول ذوات سُرُج مزدانة بنقوش مدهشة على عادة أهل البلد. وتليهم سيدة تركية من أقرباء السلطان في محفّة (تختروان) يحملها جملان مزينان

(1) Karl K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758, Princeton, 1980, p.153.

بزينة غالية. وقد كان كثير من هذه الجمال مغطى بالقماش الموشى بالذهب. وتتكون القافلة من المغاربة والأتراك والبربر والتتار والفرس والطوائف من أتباع النبي محمد»[١].

لقد أخبر البوكرك Albuquerque الحاكم البرتغالي الملك في نحو عام ١٥٠٠ (سنة ٩٠٥هـ) كيف هاجمت قبيلة من البدو تدعى بني إبراهيم[٢]، قافلة مكة، كما هاجمت المدينة نفسها. وفي المدة نفسها تقريباً، أي عام ١٥٠٨ (سنة ٩١٤هـ)، أشار حاج مسيحي في فلسطين إلى أن جماعة من البدو هاجمت كلًّا من جماعته وقافلة الحج. وجاء في وصفه لهم: «إنهم عراة تعساء متوحشون وصعاليك، يعيشون منفردين في الصحراء التي لا يسكنها غيرهم، ويهاجمون ويسطون ويغزون الجميع حتى أتباع السلطان الأكبر القوي في مصر»[٣]. ولم تتحسن الأحوال لمدة قرن بعد ذلك، ففي يناير عام ١٦١٠ (سنة ١٠١٩هـ) سافر رحالة إنجليزي من حلب إلى طرابلس مع قافلة قوية بها ألف من الحجاج، «كانوا ذاهبين

(1) Thomas Wright, ed., Early Travels in Palestine, comprising the narratives of Arculf, Willibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Mandeville, de la Brocquière, and Maundrell, London, 1848, p.301.

ويذكر رايت: أن هذه إشارة مبكرة جداً إلى السلاح الناري المحمول في العالم الإسلامي، وأنها كانت مجرد مستحدثات في أوربا في ذاك الوقت.

(2) Affonso de Albuquerque, Cartas, Lisbon, 1884-1935, 7 vols., letter to king of4 Dec. 1513,1, p.229; and to Duarte Galvao, nd.,I, 398.

لم يكن بمقدوري التعرف إلى كلمة «بنيبرايم» إلا أن تكون ترجمة مشوهةً «لبدوي» وتستعمل كلمة tribe لكلمة «قبيلة».

(3) Felix Fabri, quoted in F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XI), New York, 1986, p.45.

انظر أيضاً Barbir, pp.174 - 7، لوصف الهجمات في القرن السادس عشر إلى الثامن عشر على قوافل دمشق.

إلى مكة حيث عاش محمد العظيم ولولا أننا كنا بصحبتهم، لكانت حياتنا في خطر عظيم ومصاعب جمّة بسبب كثرة اللصوص في البلاد»(١). (وكان على تلك القافلة الإسراع ؛إذ لم يكن متبقياً لها سوى أربعين يوماً لتدرك الحج بمكة). جاء في الأخبار ذكر لمشكلات مماثلة حدثت في القرن السابع عشر، مع أنه ينبغي افتراض أن تلك المدة هي قمة السيطرة العثمانية على المنطقة، وهي مدة قلّت فيها الأخطار(٢). وقد أشار أحد الحجاج إلى وجود حصنين: أحدهما في العُلا، والآخر في خيبر، وكلاهما على طريق القافلة الدمشقية إلى المدينة. ويقول: إنه في كلتا هاتين المنطقتين تعرضت قافلته لهجوم عصابات، وصار اللصوص من الأعراب فيما بعدُ هُم المشكلة(٣).

ويقدم التقرير المطول الآتي، الذي يعود تاريخه إلى عام ١٧٤١م (سنة ١١٥٥هـ)، وصفاً جيداً لما يحف تلك القوافل الكبيرة من أخطار ومضايقات، وما يمتاز به حجاجها من حماسة وتنظيم:

«يتجمّع الحجاج في شهر شوال في مدينة دمشق. ويتولى باشا دمشق تعيين أمير للحج أو قائد القافلة إلى مكة بمرسوم من السلطان العثماني. ويستحيل على القافلة عبور الصحراء دون حراسة قوية. وعلى الرغم من قوة الحراسة وكبر عدد الحجاج فإن الأعراب المتوحشين يحومون حولها حتى إذا وجدوا شخصاً خرج عن مسار القافلة انقضوا عليه ونهبوا كل ما

---

(1) Captain Robert Coverte, A True and Almost Incredible report of an Englishman, that (being cast away in the good Ship called the Assention in Cam baya the farthest part of the East Indies) Travelled by Land through many unknowne Kingdomes and great Cities. . . , London, 1612, p.63.

(٢) في هذا الأمر انظر فاروقي Faroqhi، ص ص ٨٩ ـ ٩٥ والصفحات ١٠٢ ـ ١٢٥. من أجل وصف ضافٍ للرعاية العثمانية للمدن المقدسة التي يحجون إليها.

(3) Gladwin, pp. 133-7.

معه. وهناك مزية أخرى لتعيين أمير للحج فهو الذي يكفل حسن التنظيم والانضباط، لأن طاعته واجبة ضمناً على كل فرد من أفراد القافلة. وبذلك تنضبط إشارات التحرك والتوقف، بما يمنع وقوع الفوضى في كتلة بشرية كبيرة كهذه، ما كانت لتضبط لو لم يكن لها أمير. ولهذه الضوابط أشكال متعددة، منها: لكل فرد مكانه في مسار القافلة يلتزمه طوال الرحلة. ويُكوّن حجاج إيران وجمالهم دائماً المؤخرة. وعندما تتوقف القافلة تحدد نقطة معينة لكل صف من الجمال، ويحدد لكل رئيس صف مكان ينصب فيه خيمته. ويحظر على أي فرد خرق هذه الضوابط. وعندما تكون المرحلة طويلة جداً تواصل القافلة سيرها ليلاً ونهاراً، وتتوقف ساعة لكل وقت من أوقات الصلاة، فتبرك الجمال وأحمالها على ظهورها. وفي منتصف الليل يتوقفون بالطريقة نفسها لمدة ساعة أخرى. ولإبلاغ من هم في مؤخرة القافلة بأمر التوقف ليلاً يطلق أمير الحج سهماً ناريّاً. ويقوم عسكر أمير الحج بحماية القافلة من جميع جوانبها... وحينما تصل إلى المزيريب، وهي المرحلة الثالثة من دمشق، يقوم أفرادها بشراء لوازمهم الضرورية لعبور الصحراء من الأعراب، وبعدها يواصلون مسيرتهم. وتعد المراحل في هذه الطرق أطول من أي مراحل على الطرق في الأقطار الأخرى حتى إن الجمال السورية ـ مع أنها أضخم وأشد قوة من الجمال في أي بلد آخر ـ تجهد لدرجة تقرِّبها من الهلاك. وفي الوقت ذاته، فإن حماسة الحجاج الراجلين طوال الطريق تجعل معنوياتهم عالية دائماً فيقطعون الرحلة بسهولة ونشاط بشكل يبعث الدهشة»[١].

وبخلاف قوافل دمشق والقاهرة الضخمة، فإن هناك قوافل صغيرة متعددة؛ من اليمن ومن أنحاء أخرى في الجزيرة العربية، وأيضاً من جنوب بلاد فارس. ولقد أشارت مدونة تاريخية برتغالية إلى أن منطقة

(1) Ibid., pp.130-2.

الحسا(الأحساء) التي تضم ميناء البحرين والتي تبعد أربعين فرسخاً عن جزيرة البحرين كانت نقطة تجمع الفرس وعرب المنطقة للتوجه إلى الحج. ويسافر هؤلاء أيضاً كالآخرين في قوافل؛ لأن طريقهم في هذه الحالة يعبر صحارى اليمن(*) ويتعرضون كثيراً لهجمات الأعراب أو البدو الذين يعيشون هناك. لذا فإن هناك حاجة إلى قوافل قوية الحماية[١].

والسؤال المطروح هنا: ما الأرقام التي نتحدث عنها في بداية العصر الحديث؟ إن الحج اليوم تجمع هائل للبشر؛ إذ تزيد أعداد الحجيج عن المليونين، على الرغم من تحديد الحكومة السعودية لها؛ إذ جعلتها بنسبة ألف حاج عن كل مليون مسلم في أيٍ من الأقطار الإسلامية. ففي عام ١٩٨٥ (سنة ١٤٠٥هـ) قدر العدد بثلاثة ملايين حاج من جملة ٧٥٠ مليون مسلم في العالم[٢]. وفي يوليو عام ١٩٨٨ (سنة ١٤٠٨هـ) حج نحو مليون ونصف المليون، وذلك بعد محاولة حكومة المملكة العربية السعودية تحديد الأعداد. في حين بلغ العدد مليونين في يونيو عام ١٩٩١ (سنة ١٤١١هـ). وقد تزايدت الأعداد كثيراً جداً منذ الحرب العالمية الثانية،

(*) في الحقيقة هي صحارى وسط الجزيرة العربية.

(1) Barros, III, pp. vi, 3; I, pp. viii, 4; for «alarves» see Dalgado, Glossano, s.v.

لأوصاف مختصرة لعدة قوافل، انظر:

Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792, II, pp.37-8; and Xavier de Planhol, pp.70-i.

(2) The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, vol. XI, New York, 1987, p.338.

ويبدو هذا العدد لمجموع المسلمين قليلاً إذا نظرنا إلى أن العدد اليوم يفوق البليون. وقد وصل عددهم حسب إسبوسيتو إلى ٨٥٤ مليوناً عام ١٩٨٥:

John L. Esposito, ed., Islam in Asia: Religion, Politics and Society, New York, 1987, Appendix, «The Peoples of Islam».

فقد ارتفع عدد الحجاج غير السعوديين كما يأتي[1]:

العام/ م	العام/ هـ	عدد الحجاج بالآلاف
١٩٣٠	١٣٤٩	٢٩
١٩٣٥	١٣٥٤	٥٠
١٩٥٠	١٣٦٩	١٠١
١٩٦٠	١٣٧٩	٢٨٦
١٩٧٥	١٣٩٥	٨٧٥

وقد ارتفعت الأعداد الإجمالية للحجاج من ١٠٨ آلاف عام ١٩٥٠م (سنة ١٣٦٩هـ) إلى ٩١٩ ألفاً عام ١٩٧٤م (سنة ١٣٩٤هـ)[2]. ولقد حج عام ١٩٧٧م (سنة ١٣٩٧هـ) ٣٩٢ ألفاً من السعوديين و٤٩٦ ألفاً من غير السعوديين المقيمين بالمملكة و٧٤٠ ألفاً من الخارج بمجموع قدره ١,٦٢٨,٠٠٠. وبالطبع يؤثر كل هذا في الدولة المضيفة، المملكة العربية السعودية. وقد أسهم حج عام ١٩٧٦م (سنة ١٣٩٦هـ)[3] بمبلغ ١٥٦ مليون دولار أمريكي في الاقتصاد السعودي. ومن الجدير بالإشارة إليه أن التوسع في البنية الأساسية كلف أكثر من المبلغ المذكور. فقد عُبّدت تسعة طرق بين مكة المكرمة وعرفات (التي تبعد عنها مسافة ٢٢كم) تستخدم فقط في ثلاثة أيام أو خمسة في الحج كل عام[4].

لا شك أن بياناتنا عن الحج في المُدَد السابقة تعوزها الدقة. وترفض

(1) Ezzedine Guellouz, Pilgrimage to Mecca, London, 1980, p.199.

(2) David Holden and Richard Johns, the House of Saud, London, 1981, p. 400.

(3) Guellouz, p.198.

(4) Rowley and El-Hamdan, Geographical Magazine, p.753.

ثريا فاروقي في دراستها لهذا الجانب حتى التخمين المجرّد(١). ولكن الأمر يتطلب بعض التقديرات على الأقل. ويمدنا كينج King بنظرة شاملة، إذ يلحظ أنه يقال: إن عدد الحجاج من مصر يقدر بأربعين ألفاً عام ١٢٧٩ (سنة ٦٧٨هـ)، وحج عدد مماثل من العراق وسورية، كما حج نحو خمسة عشر ألفاً من السود [كذا!] عام ١٣٢٤ (سنة ٧٢٤هـ) من جنوب الصحراء. وارتفع العدد في عهد الأمان العثماني حيث توافر لطريق الحج في الحقبة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر(العاشر والثاني عشر الهجري). في حين انخفضت أعداد الحجاج مع ازدياد تأثير الحركة الوهابية(*). وربما تضمنت قوافل دمشق نحو أربعين ألفاً في القرن الثامن عشر (الثاني عشر الهجري) إلا أن هذا العدد انخفض إلى أقل من ١٠,٠٠٠ في القرن التاسع عشر(الثالث عشر الهجري)، بل انخفض إلى أقل من ١٠٠٠ حاج في أواخره. وربما بلغت الأرقام الإجمالية للحجيج في القرن الثامن عشر مئتي ألف في حين بلغت نحو خمسين ألفاً في منتصف القرن التاسع عشر(٢).

ويصعب جداً الحصول على أرقام صحيحة، وفي الأغلب لا نجد سوى تقارير مثل تقرير فارثيما الذي كتبه في أوائل القرن السادس عشر، الذي وردت فيه العبارة الآتية:

«في الواقع إنني لم أر حشداً قط في بقعة واحدة كما رأيت في الأيام العشرين التي قضيتها في مكة»(٣). ونجد تقديراً يعود إلى عام ١٥٨٠م

(1) Faroqhi, pp.63-4, and cf. 117-8

إذ إنها مرة أخرى غير راضية بمحاولة تعداد سكان مكة والمدينة في هذه الحقبة الحديثة.

(*) هي دعوة إصلاحية سنية.

(2) King, pp.65-6.

(3) Varthema, p.19.

(سنة ٩٨٨هـ) على وجه التقريب فحواه أن أعداد الحجاج بلغت أكثر من ٢٠٠,٠٠٠[١]، إلا أنه قيل: إن أعدادهم كانت كبيرة جداً، ولكنهم لم يصلوا إلى ٧٠,٠٠٠ بعد قرن من الزمان[٢]. وقد توصل تقديران في منتصف القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) إلى أن مجموع أعداد الحجاج كان ٣٠٠,٠٠٠ و٢٠٠,٠٠٠ على التوالي في مكة. وكان التقدير الأول لقس مسيحي يدعي أنه واسع الاطلاع، مع أنه لم يصل إلى أبعد من فلسطين. أما التقدير الثاني فهو لرحالة تركي يدعى أوليا جلبي Evliya Cheleby، ولذلك ربما كانت روايته هي الفُضلى[٣]. ويذكر مصدر فرنسي من خمسينيات القرن السابع عشر، وهو معلومات مجمّعة، غير أنه على درجة من الثقة، أن عدد الحجاج بلغ أكثر من ٥٠,٠٠٠ حاج أجنبي[٤]. ويضاف إلى ذلك ـ بالطبع ـ أعداد كبيرة من الحجاج المحليين. وبعد قرن من التاريخ المذكور، أي: في سبعينيات القرن الثامن عشر ادعى رحالة فرنسي «أن هناك ما لا يقل عن ٥٠٠,٠٠٠ حاج كل عام في مكة»[٥]، ولكن هذا الرقم يبدو مبالغاً فيه.

(1) Anon., «A Description of the yeerely voyage or pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia,» in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-5, 12 vols, V p.356.

(2) Joseph Pitts' account in William Foster, ed., The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949, p.35.

(3) F. Eugene Roger, La Terre Sainte ou Description topographique très particulière des saints lieux & de la terre de promission Paris, 1646, p.234; Cheleby Evliya quoted in Gerald de Gaury, Rulers of Mecca, London, 1951, p.152.

(4) Nicolas Sanson, L'Asie en plusieurs cartes nouvelles, et exactes; en divers traittes de geographie, et d'histoire . . . Paris, 1652,p.27.

(5) Comte de Modave, Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773-1776, ed. Jean Deloche, Paris, 1971, p.342.

هنالك عدد من التقديرات الإضافية أكثر دقة لأعداد الحجاج من المناطق الرئيسة، القاهرة ودمشق والهند (مع التنبه لأن القاهرة ودمشق هما نقطتا تجمع الحجاج من جهات واسعة جداً). ويقدم ريموند تقديرات حديثة تقريبية ينبغي معاملتها بشيء من الحذر، وتقول: «إن ما بين ٣٠,٠٠٠ و٤٠,٠٠٠ يحجون من القاهرة وما بين ٢٠,٠٠٠ و٣٠,٠٠٠ يحجون من دمشق»[١]. وقد ترتفع هذه التقديرات بمقدار الضعف إذا أضيف إليها حجاج الجزيرة العربية نفسها، والحجاج القادمون من بلاد إسلامية أخرى. ويقدر تقرير يعود إلى عام ١٥٨٠م (سنة ٩٨٨هـ) أن نحو خمسين ألفاً وفدوا إلى الحج من القاهرة على ظهور مئة وأربعين ألف بغل وجمل[٢]. غير أن القزويني (بعد تسعين سنة من التاريخ السابق) يدعي أن القادمين للحج من مصر لم يتجاوزوا العشرين ألفاً مضافاً إليهم عشرة آلاف من البدو في عام الحج الأكبر[٣] [*]. وفي عام ١٧٨٢م (سنة ١١٩٦هـ) قدر روكي Rooke، وهو رحالة واسع المعرفة، أن عدد الحجاج من القاهرة يراوح بين ثلاثين ألفاً وأربعين ألفاً[٤]. ومن الواضح أن هذه الأرقام متضاربة. وفيما يتعلق بدمشق قدّر فارثيما عدد القادمين منها إلى الحج والرواحل في عام ١٥٠٣م (سنة ٩٠٨هـ) أربعين ألف شخص وخمسة وثلاثين ألف جمل على التوالي[٥]. في حين يدعي بادري روجر Padre Roger أن عدد الحجاج بلغ على الأقل ٢٥,٠٠٠ حاج من دمشق ومن الأرض المقدسة (فلسطين) في منتصف القرن السابع عشر (الحادي

---

(1) Raymond, p.8.

(2) Anon., in Hakluyt, V p.340.

(3) Qazvini, pp.51, 53, 57.

(*) سبقت الإشارة إلى معنى الحج الأكبر في هذا الكتاب ويقصد بها مصادفة الحج (عرفات) ليوم الجمعة.

(4) Rooke, p.76.

(5) Varthema, p.13.

عشر الهجري). ويقدر روكي الأعداد في ثمانينيات القرن الثامن عشر (١١٩٤ ـ ١٢٠٣هـ) بنحو ٣٠,٠٠٠ أو ٤٠,٠٠٠ من حلب. ويبدو أنه يقصد بها دمشق وفلسطين وبلاد الشام عموماً[(١)]. ويقدر مصدر حديث الأعداد السنوية للحجاج الذين وفدوا من دمشق في القرن الثامن عشر ما بين ٢٠,٠٠٠ و٦٠,٠٠٠ على وجه التقريب[(٢)]. وعلى الرغم من هذا التضارب وعدم الدقة في الأرقام فإن ذلك هو أفضل ما توافر من المصادر.

تعد البيانات الواردة من الهند أوفر نسبياً وأكثر أهمية لأغراض دراستنا. ولكن لا بد من إحداث تعديلات متعددة وآنية عليها:

أولاً: لدينا أعداد من الناس يسافرون من غرب الهند ـ خصوصاً من ميناء سورات المركزي ـ ولكننا نعلم أيضاً أن آخرين يتوجهون من موانئ أخرى على الساحل الغربي تحت رعاية حكام «بيجابور» و«أحمد نقار». كما أن بعض السفن تبحر إلى البحر الأحمر من موانئ الساحل الشرقي من «جولكوندا»، ومن البنغال أيضاً.

ثانياً: وتتوافر لدينا بيانات تشير إلى أن الحجاج من الملايو غالباً ما يسافرون عبر سورات أو الموانئ الهندية الأخرى. وكما أشار شريكي Schriecke فقد «أصبحت سورات منذ القرن السادس عشر (العاشر الهجري) فصاعداً إحدى المحطات (الموانئ) الثابتة للحجاج إلى مكة من الشرق»[(٣)]. وبالطبع فإن هؤلاء يحسبون في عِداد الحجاج القادمين من الهند عموماً، وهذا يجعل من الصعب فصل الجانبين وفرز أرقام محددة لكل منهما.

---

(1) Roger, p.234; Rooke, p.76.

(2) Barbir, p.155.

(3) B. Schrieke, Indonesian Sociological Studies, The Hague, 1955-57, 2 vols, I, p.14, and repeated on p.19.

ثالثاً: لا توجد لدينا بيانات البتة عن حجاج البر المسافرين عبر شمال غرب الهند، حيث لا يشجع رجال الدين السُنّيون سلوك هذه الطريق لأنها تعبر أراضي الشيعة، وليس بإمكاننا تقدير أثر ذلك.

رابعاً: لم أتمكن من العثور على أي معلومات عن أعداد السفن أو المسافرين إلى البحر الأحمر من مليبار.

وتذكر معلومة اقتبسها روف من مصادر بريطانية رسمية أنه في أواسط القرن التاسع عشر كان يحج إلى مكة نحو ٥,٠٠٠ إلى ٧,٠٠٠ مسلم هندي كل عام، وأن العدد ارتفع إلى ١٠,٠٠٠ على الأقل في ثمانينيات القرن التاسع عشر (١٢٩٧ ـ ١٣٠٦هـ)[١]. وقد سبقت الإشارة إلى أن الأعداد في ذلك القرن كانت قليلة. فمن دمشق انخفض العدد من ٤٠,٠٠٠ تقريباً إلى ١٠٠٠ حاج. وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نتوقع المزيد من الحجاج أقل من الهند في الحقبة موضع دراستنا مما كانت عليه الحال في أواسط القرن التاسع عشر (الثالث عشر الهجري).

بإمكاننا أن نبدأ دراستنا بالقول: إن عدداً من الحكام الهنود في ذلك الوقت كانوا يرسلون سفينة أو أكثر كل عام إلى البحر الأحمر لنقل الحجاج أساساً، وربما بعض البضائع الثمينة. لقد شاهد تيري Terry في أوائل القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) إحدى هذه السفن مبحرة من سورات إلى مُخَا على متنها ١٧٠٠ شخص «أغلبهم يقصدون زيارة قبر محمد في المدينة قرب مكة، وليس لغرض التجارة»[٢]. وفي عام ١٦١٢م (سنة ١٠٢١هـ) شاهد ميدلتون Middleton السفينة المسماة «رحيمي» المتوجهة من سورات إلى جدة، التي تمتلكها والدة ملك المغول، وهي

(1) William R. Roff, «Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj,» Arabian Studies, VI, 1982, pp.145, 148.

(2) William Foster, ed., Early Travels in India, Delhi, 1968, p. 301.

محملة بالبضائع الهندية، على متنها نحو ١٥٠٠ مسافر[١]، يتوقع أن أغلبهم من الحجاج. وفي رواية أخرى عن الحملة الإنجليزية العاملة قبالة مدخل البحر الأحمر أنهم غنموا في إبريل ومايو عام ١٦١٢م (صفر وربيع الأول سنة ١٠٢١هـ) ضمن ما غنموا سفينتين من سورات تحمل إحداهما ٦٠٠ طن و٨٠٠ راكب، وتحمل الثانية ٢٠٠ طن[٢]. وبعد أربع سنوات من ذلك التاريخ شاهد تاجر هولندي في مُخَا سفينة كبيرة من الديبل Dabhol تحمل ألف حاج[٣]. وسجلت فاروقي سفينة تابعة لوالدة الملكة بيجابور تحمل نحو ١٥٠٠ حاج[٤]. وفي عام ١٦١٨م (سنة ١٠٢٧هـ) وصلت إحدى سفن الملك، يعني إمبراطور المغول جهانكير، إلى سورات تحمل ما بين ٦٠٠ و٧٠٠ حاج إضافة إلى بضائع ثمينة[٥]. وقد كتب ماندلسلو Mandelslo في سورات عام ١٦٣٨م (سنة ١٠٤٧هـ) عن سفن أبحرت من سورات إلى عدن ومكة: «وتحمل السفينة أحياناً ما يزيد على ألف شخص أغلبهم حجاج، يذهبون إلى مكة يحدوهم الأمل في أن يُدرجوا عند عودتهم ضمن الحجاج أو القديسين»[٦]. وبعد مدة من القرن

(1) Samuel Purchas, Purchas, His Pilgrimes, Glasgow, Hakluyt, 1905-7, 2 vols. III, p.193.

(2) John Jourdain, The Journal of John Jourdain, 1608-17, ed. William Foster, London, Hakluyt, 1935, pp.28-9.

(3) Ashin Das Gupta, «Indian Merchants and the Western Indian Ocean: The Early Seventeenth Century,» Modern Asian Studies, XIX, 3, 1985, pp.491.

(4) Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka: Die Geschichtedes Pilgerfahst, pp.25-6.

(5) Philip Baldaeus, A Description of the East India Coast of Malabar and Coromandel, vol.111, London, 1703, p.573.

(6) Mandelslo, in Adam Olearius, The Voyages & travels of the ambassaddors sent by Frederick duke of Holstein to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia. Began in the year MDCXXXIII and finish'd in MDCXXXIX., trans. John Davies, London, 1662, p.87.

نفسه صار أورانجزيب يرسل سنوياً اثنتين من تلك السفن الضخمة التي تحمل الحجاج إلى البحر الأحمر، حمولةُ كل واحدة منهما ألف طن أو تزيد[١]. وفي الثمانينيات من القرن السادس عشر (٩٨٨ ـ ٩٩٧هـ) صار محمد قُلي Mohammad Quli حاكم لجولكوندا Golconda يرسل سفينة كل عام ذات حمولة ستمئة طن إلى البحر الأحمر تحمل الحجاج والبضائع والتجار. وتعد هذه السفن المبحرة من الساحل الشرقي للهند أصغر حجماً بالموازنة بسفن المغول[٢].

كانت كل هذه نماذج لسفن ملكية ضخمة يمولها الملوك أو كبار النبلاء. ولقد جهز أحد النبلاء التابعين «لأكبر» عبد الرحيم خاني خانان على نفقته الخاصة ما لا يقل عن ثلاث سفن لتحمل الناس إلى الحج، حمولةُ اثنتين منها هما «رحيمي» و«سالاري»، ١٥٠٠ طن، وفقاً للتقدير التفصيلي الذي قام به التاجر الإنجليزي ساريس Saris[٣]. لقد دفع النبيل لطاقم الملاحين كما وفر بعض المؤن للمسافرين من ماله الخاص[٤]. ولدينا أيضاً دليل على إبحار سفن نحو البحر الأحمر تحمل الحجاج دون رعاية أحد تكون كثيرة العدد كبيرة أيضاً. وقد قام الأسطول البرتغالي في

(1) J.-B. Tavernier, Travels in India, ed. V. Ball and W. Crooke, New Delhi, 1977, 2 vols, II, p.281, a number which is confirmed by Niccolao Manucci, Storia do Mogor, trans. W. Irvine, London, 1905-7, 4 vols, II, p.45.

(2) Sanjay Subrahmanyam, «Persians, Pilgrims and Portuguese: the Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp. 505, 509.

(3) Saris in Purchas, Purchas, His Pilgrimes, III, 396; also see Middleton in ibid., pp. 190-3; Sadashiv Gorakshkar, «An Illustrated Anis al-Haj in the Prince of Wales Museum, Bombay,» in Robert Skelton, et al, eds, Facets of Indian Art, London, V and A Museum, 1986, p.161.

(4) C.R. Naik, «Abdu-r-Rahim, Khan-i-Khanan,» MA thesis, University of Bombay, n.d., p. 23.

بدايات القرن السابع عشر بتفتيش سفينة عربية مبحرة من ديو إلى «مكة» تحمل سبعمئة مسافر، أغلبهم من الحجاج[١]. واستولى الإنجليز عام ١٦١٣م (سنة ١٠٢٢هـ) على سفينة كجراتية خارج ميناء سورات حمولتها ٣٠٠ طن قادمة من مُخَا، وقد كانت تحمل بضائع ثمينة إضافة إلى اثني عشر مدفعاً حربيّاً منصوباً على جانبيها، وما يزيد على ثلاثمئة بحّار ومسافر[٢]. ويعطينا القزويني تقديرات جيدة جداً، فقد كان في سفينته الخاصة «سلامات راس» ٤٧٢ راكباً، وأكثر من أربعين آخرين لم يكونوا مسجلين. وقد كانت سفينته ضمن ست سفن أبحرت معاً من سورات إلى البحر الأحمر، وكلها تحمل الحجاج والتجار والبضائع. وقد أشار لاحقاً إلى سفينة أبحرت من جدة نحو سورات تحمل ما يزيد على ثماني مئة حاج وتاجر. كما أن كلّاً من السفن العشر التي كانت تبحر سنوياً من سورات إلى البحر الأحمر كانت تُقِلُّ ما بين خمسمئة وألف حاج[٣]. ولدينا اعتقاد له ما يسوّغه بأن أغلب المسافرين لم يكونوا تجاراً أو بحارة بل حجاجاً؛ ذلك لأن السفن الهندية لا تحمل مطلقاً بحارة بهذه الأعداد الكبيرة. وعلى سبيل المثال فإن البيانات التي لدى داز جوبتا عن ثلاث سفن متوسطة الحجم أبحرت من «ملقا Malacca» إلى «جاكرتا Batavia» تشير إلى أن إحدى هذه السفن الثلاث كانت تحمل ثمانية وأربعين ملاّحاً في حين أقلّت الأخريان ستة وأربعين، وستة وستين ملاّحاً على التوالي[٤].

---

(1) Jean Mocquet, Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales, Rouen, 1630, pp. 280-i.

(2) Thomas Best, The Voyage of Thomas Best to the East Indies ,1612-14,ed. William Foster, London, Hakluyt, 1934, p.234.

(3) Qazvini, pp.1-2, 64, 65, 70.

(4) Ashin Das Gupta, «A Note on the Shipowning Merchants of Surat, c. 1700,».

وباختصار يحق لنا أن نقول: إن ثمة ١٠٠٠ حاج كانوا على متن كل من السفن الكبيرة التي كانت تبحر إلى البحر الأحمر كل عام بدعم من الدولة، وهي ـ على حسب رأينا ـ ست سفن، تضاف إليهم أعداد ليست بالقليلة من المسافرين على متن سفن أخرى. أما رواية القزويني فتشير إلى عشر سفن تقلّ ما مجموعه خمسة آلاف حاج، أي ما معدله خمسمئة حاج لكل سفينة. ولا بد من أن نضيف إلى هذا العدد الحجاج القادمين من مناطق أخرى لم نعثر على بيانات عنهم، أو أن البيانات المتوافرة ناقصة، وبخاصة تلك الواردة من مليبار وكورماندل والبنغال، فإذا أضفنا إلى ذلك العدد أولئك القادمين من جنوب شرق آسيا بالبر كان لدينا نحو عشرة آلاف حاج بلا ريب. ومع أن من المستحيل إعطاء تقدير دقيق للحجاج القادمين من الهند الشرقية وأولئك القادمين بالبر، ولكننا نقترح زيادة الرقم الإجمالي خمسة آلاف حاج على الأقل. وبمعنى آخر فإن البيانات المذكورة آنفاً تدفعني إلى تقدير متحفظ وهو أن نحو خمسة عشر ألف مسلم هندي كانوا يؤدون الحج سنوياً خلال مدة دراستنا. وليس في هذا الرقم أية مبالغة؛ إذ تذكرنا بيانات «روف» الدقيقة للقرن التاسع عشر (الثالث عشر الهجري)، فضلاً عن أن تقديراتنا تشير إلى أن الانخفاض الذي طرأ على أعداد الحجاج كان في الهند أقل منه في دمشق.

= in Denys Lombard and Jean Aubin, eds, Marchands et hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13˜e 2˜e siecles, Paris, 1988, p.112.

وأظن أنني على صواب بالقول: إن ١٥٥ كلهم من الملاحين؛ لأنه في موضع آخر من هذا المقال يميز داز جوبتا بوضوح بين المسافرين والملاحين. ص ١١٣١.

الفصل الثالث

مركزية الحج



مخطط مدينة مكة. وتقع المدينة في واد منخفض طويل غير منتظم
بين الجبال الجرداء. رسمت بصورة غريبة تبرز التضاريس بطريقة
لا تماثل الرسوم التقليدية للمشهد الصخري الجغرافي.

هنالك عدة أساليب في الإسلام لخلق الإحساس بروح الجماعة والتضامن داخل عالم الإسلام المترامي الأطراف والمتنوع الملامح. وفي مجال الحياة اليومية للمسلم، وبصفة عامة، تتجلى أهمية اثنين من الأركان التي يقوم عليها الإسلام، هما صوم شهر رمضان، والصلوات الخمس اليومية. ففيما يتعلق بالصيام، يمسك المسلم عن الطعام نهاراً، ويتوحد المسلمون ويرتبطون معاً في أداء هذه العبادة، وما يقال عن الصيام يطبق على الصلاة التي يؤديها المتقون خمس مرات في اليوم وفي أوقات محددة، قبلتهم مكة أو الكعبة على وجه التحديد، ويتأكد الأداء الجماعي لهذه العبادة في صلاة الجمعة.

وتتحقق بالحج المعاني ذاتها التي تحققها أركان الإسلام الأخرى، بل وبصورة أكثر درامية، ويعترف عموماً بمركزيته في العقيدة. ويصف كراج Cragg كيف أنه «بهذه المناسبة السنوية (الحج) تتجسد الوحدة الإسلامية المحفوفة بالقداسة التي يُسلَّم لها في الدنيا من أقصاها إلى أقصاها. وعبر التاريخ ظل الحج يخدم بعمق معاني التضامن الإسلامي، ويسهم في تكوين وحدة كونية قوية تتجلى في العمارة وفي التقاليد وفي الحياة الاجتماعية من خلال التواصل الذي يحدثه. وفي كل عام جديد يُرسِّخ الحج في لب العقيدة عند المؤمن تجربة متجددة لرمزية مكة المكرمة؛ يُكسِب تكرار الحج المؤمنين سنوياً مشاعر الإخاء مع الجيران

والرفقاء. وتترسب في المؤمن نفسه الذكريات الجمّة عن الأراضي المقدسة وأحداث الحج والرحلة. ويتفاعل في نفسه الشوق لتحقيق أماني المستقبل. وتتأكد عموماً صورة التعاون في المجتمع الإسلامي عند الممارسة الفعلية لأعمال الحج والمناسك في مكة المكرمة والمشاعر المقدسة؛ إذ تضم الحجاج وحدة الزمان والمكان(١).

وورد في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة «حج» أن الحج ساعد على الالتقاء بين الصفوة في العالم الإسلامي. فالفقهاء يقيمون ببعض المناطق بعض الوقت وهم في طريقهم إلى مكة. وهناك ينشئون صداقات مع زملائهم أو يدرِّسون في المساجد المحلية. وعلى العموم «فإن الفقيه المتجول كان مظهراً من مظاهر مجتمعات العصر الوسيط، ويتأكد بالحج تلاقي هؤلاء العلماء المتجولين في زمان واحد ومكان واحد. ولقد كان فضل الحج على العالم الإسلامي أجمع أن صار منتدىً فكرياً يسهم كثيراً في بروز إجماع فكري إسلامي وتكوينه أو ما يمكن أن نسميه غالباً بالرأي العام الإسلامي». وفي الواقع يصنع الحج في المسلم وعياً عالياً بالانتماء إلى عالم أوسع، ويتعمق هذا الوعي بالمشاركة في أداء المنسك العام وشعائر الحج في مكة والمدينة(*) بالتعاون والتضامن مع إخوة مسلمين من بلاد أخرى وشعوب متعددة. إن الحركة الفعلية للمجموعات البشرية المهمة تعطي مقياساً للحركة الاجتماعية والثقافية مرتبطاً بارتقاء المؤسسات.

وباختصار، فإن مشاعر الوحدة الثقافية، والتضامن الإسلامي، والإحساس الجليّ بالانتماء إلى أمة واحدة هي أبرز ما تكون في أثناء

---

(1) Kenneth Cragg, The House of Islam, Belmont, Cal., 1969, p.69.

(*) معروف لدى المسلم أن المدينة المنورة لا يحج إليها، وليس بها أي شعيرة من شعائر الحج، ولكن مسجدها يزار. ويحرص الحجاج عموماً على زيارتها.

الحج. ولقد وصف شودري مكة المكرمة في دراسته الموسعة لمنطقة المحيط الهندي وبصدق أنها: «مدينة مقدسة تتميز حقاً بمجال لا حدود له»(١). وهناك تقرير حديث عن الحج صدر في عام ١٩٩١م (سنة ١٤١١هـ) شرح كيف أن مكة، المدينة المقدسة، تصبح في موسم الحج من كل عام «أكثر المدن الإسلامية تنوعاً، سواء من ناحية الأجناس البشرية الموجودة فيها، أم من الخيارات المتاحة من ألوان الطعام العالمية التي تُقدم في مطاعمها، والبضائع المتكدسة في أسواقها من كل صنف ولون. ويمتد التواصل بين الحجاج، إذ يلتقون في المطاعم والمقاهي ممثلين لجميع شعوب العالم، وغالباً أول مرة. ففي مطعم إندونيسي للوجبات السريعة يقدم حاج إندونيسي الشوربة الإندونيسية الساخنة، وكرات اللحم لصديقه السنغالي. وتكون هذه هي المرة الأولى التي يتناول فيها هذا السنغالي طعاماً غير طعامه المحلي، وكلا الرجلين مزارع، وهما يتحادثان بالعربية عن مستوى المعيشة في بلديهما، والتقنيات الزراعية التي يمارسها كل منهما وتجاربهما في الحج»(٢).

ويضع علماء الأنثروبولوجيا الحج ضمن إطار يميل إلى النظرية قليلاً. كتب جيرتز Geertz، وتهمنا الإشارة إلى ما أورده، عن نمو أعداد الحجاج من إندونيسيا في القرن التاسع عشر الميلادي من ألفي حاج في عام ١٨٦٠م (سنة ١٢٧٦هـ) إلى عشرة آلاف حاج في عام ١٨٨٠م (سنة ١٢٩٧هـ) وخمسين ألف حاج في عام ١٩٢٦م (سنة ١٣٤٤هـ). وعلق جيرتز على هذا النشاط بقوله إنه: «قد أوجد طبقة جديدةً من القادة الروحيين ممن زاروا الأراضي المقدسة، وأنهم (حسب اعتقادهم) رأوا

(1) K.N. Chaudhuri, Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1990, p.353.

(2) The Independent [London], quoted in the Sydney Morning Herald, June 2, 1991.

الإسلام على حقيقته بعين بصيرة»[١]. وتبرز هذه الصورة أيضاً في روايات أخرى ذات صلة بمدة دراستنا. فقد كتب بيلون Belon، وهو مراقب عدائي النظرة، عن الدراويش الذين كان يكرههم، مركزاً في ارتفاع مكانتهم بين الأتراك بعد أدائهم الحج[٢]. وبالمثل أشار داكيت Ducket في عام ١٥٧٤م (سنة ٩٨٢هـ) إلى بلاد فارس قائلاً: إن «فيهم رجالاً يطلق الناس عليهم اسم «السادة» وهم ذوو مكانة عالية بين الشعب بسبب أدائهم أو أداء أحد أسلافهم الحج إلى مكة في الجزيرة العربية. فكل من ذهب إلى الحج وزار قبر محمد ﷺ أو ذريته أطلق عليه اسم السيد، وأحيط بهالة من التقدير، وهذا هو اعتقادهم أيضاً»[٣]. ويكتب مفكر حديث عن أهمية الحج من الهند قبل مرحلة المغول قائلاً: «يعتمد المجتمع المسلم الحق في الهند في تلك الحقبة المبكرة، شأنه شأن غيره في الأقاليم الإسلامية البعيدة، في سعيه إلى الحصول على الرشاد في العقيدة وتقوية الورع وتضامن الجماعة ـ على المحافظة على روابط منتظمة مع المقدسات العظيمة في العالم الإسلامي، ولاسيما عبر الحج السنوي إلى مكة. ففي كل عام تحج الآلاف تتبعها الآلاف من الهند لأداء تلك الفريضة الواجبة على المسلم مرة في العمر بالطواف حول الكعبة»[٤][*].

(1) Clifford R. Geertz, Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago, 1968, p.67.

(2) Pierre Belon, (Belon du Mans), Les observations de plusieurs singularités et choses memorables trouvees en Gréce, Asie, Judee, Egypte, Arabie et autres pays étranges, Paris, 1554, p.189.

(3) Geffrey Ducket in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation, Glasgow, 1903-5, 12 vols., III, p.162.

(4) J.F. Richards, ed., Precious Metals in the Late Medieval and Early Modern Worlds, Durham, N.C., 1983, p.22.

(*) لا يعني الحج الطواف فقط؛ بل هو فريضة تقوم على أركان وواجبات وسنن وأعمال متعددة.

في كل ما سبق لا بد لنا من التمييز بين ثلاثة عناصر:

الأول: هو مركزية مكة، وهو أمر واضح ومقبول. فمكة ينظر إليها على أنها القاعدة الرئيسة للمسلم، ومصدر العقيدة الإسلامية الصحيحة(1). ويدعي أهل هذه المنطقة مكانة دينية عظيمة وقبولاً واسعاً في مناطق أخرى. وغالباً ما يعتقد أهل المناطق الرئيسة بأنهم ليسوا بحاجة إلى التطبع أو التكيف مع العادات المحلية للمناطق التي ينتقلون إليها. وقد أشار إيتون Eaton إلى الصوفيين القادمين إلى «بيجابور» من الجزيرة العربية ومن العراق، والذين يتمسكون بعاداتهم، ويستمرون في الكتابة باللغة العربية، ويؤدون الحج عدة مرات، ويرسلون الهدايا إلى مكة. ولقد أحضر أحد مشايخ الصوفية العرب المبجلين معه مريديه العرب «وتُصوِّره كتب السير الذاتية هو ومريديه بوضوح على أنهم نماذج يحتذى بها في السلوك الإسلامي في بيجابور»(2). ويورد إيتون سيرة أحد العلماء الذي توفي عام ١٦٣١ ـ ١٦٣٢ (سنة ١٠٤١هـ)، وتوضح سيرته مقدار الاهتمام بالعرب، وبخاصة من هم من مكة المكرمة، والمكانة العالمية المرموقة التي يتبوَّؤها مثل هؤلاء. ولد الشيخ عبد الله العيدروس في اليمن وزار مكة والمدينة. وقد سافر الشيخ إلى كجرات عام ١٦١٦ ـ ١٦١٧م (سنة ١٠٢٥ ـ ١٠٢٦هـ) حيث رحّب به عمه الذي كان أبوه قد ارتحل إلى الهند. وكان ذلك العم أيضاً من مشهوري الصوفية والمؤلفين. ثم ارتحل شيخنا بعد ذلك إلى بيجابور، ولكنه ظل عربياً وفياً للثقافة العربية، ولم يتأثر قطّ بالثقافة الهندية(3).

---

(1) Henry Bigot, «Les strophes du pélerin de Puey Moncon (Voyage a la Mecque a la fin du XVIe siecle) avec preface, traduction et commentaire,» Revue Tunisienne, 1916, p.106 بوصف ذلك مثالاً من نحو عام ١٦٠٠ لمدى تأثير مكة في الحاج.

(2) R.M. Eaton, Sufis of Bijapur, 1300-1700, Princeton, 1978, p.127.

(3) Ibid., p.127.

وكتب القبطان هاميلتون ذو الخبرة العالية في معاملة سكان ما يعرف الآن بأرض الصومال، موازناً بين أهل مكة ومعتنقي الإسلام من الأفارقة السود، فقال: «إن العرب المكيين وسكان المناطق الأخرى من الجزيرة العربية السعيدة الذين يعدون أنفسهم أفضل أتباع محمد ﷺ، والذين ارتحلوا كثيراً لنشر التعليم وأصول الدين واللغة (العربية) يصفونهم بأنهم من الفاسقين والهراطقة ممن يدعون الإسلام»[١]. وتشير التقارير البرتغالية إلى المكانة الاجتماعية والسلطة لكل شخص مكي أو توجيه يصدر من مكة أو كل ما يجلب منها. وأشار يسوعي في عام ١٥٥١م (سنة ٩٥٨هـ) بشيء من الاعتزاز إلى نجاحهم في هرمز، في تنصير ابنة أحد ملوك الجزيرة العربية من قرابة الرسول ﷺ، أي: سيد، قدم حديثاً من مكة يُبجله المحليون ويعدونه صاحب قداسة عظيمة[٢] [*]. وورد بعد عام خطاب آخر من هرمز يصف كيف أن «خطاباً وصل من مكة إلى ملك هرمز من أحد السادة الكبار من الأشراف حكام مكة من آل بيت الرسول ﷺ يأمره فيه بفرض صيام أيام محددة على كل شعبه كبيرهم وصغيرهم لأن الله غاضب عليهم..»[٣].

وبالمثل، أرسل حاكم ولاية أشيه القوية في سومطرة الهدايا إلى مكة، فنال الشرعية بالمقابل[٤]. وفيما يتعلق بالأشياء التي تقتنى فإن أي

(1) Alexander Hamilton, A New Account of the East Indies, ed. W. Foster, London, 1930, 2 vols, p.18.

(2) Documentaqdo para a historia das Missoes do padroado Portugués do Oriente: India, ed. Ant6nio da Silva Rego, Lisbon, 1947-58, 12 vols., VII, p.78.

(*) معروف أن كثيرين يصفون أنفسهم بأنهم سادة ينتسبون إلى النبي ﷺ، وهذا الذي ذُكر إنما هو مدعٍ وإلا كيف يتنصر وهو سيد؟ هذا إذا صدقنا هذه الرواية!

(3) Ibid., V pp.192-3.

(4) Fernao Mendes Pinto, The Travels of Mendes Pinto, ed. and trans. Rebecca D. Catz, Chicago, 1989, pp.30, 53, 455. See also Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations

كتب أو تحف دينية من مكة تعامل بكل التبجيل. وليس أدل على المدى الذي يمكن أن تصل إليه هذه المكانة من تلك الحادثة التي وقعت عام ١٥٨٢ (سنة ٩٩٠هـ) حينما استولى البرتغاليون قبالة سورات على سفينة قوية جداً قادمة من البحر الأحمر؛ إذ كانت حمولتها قيمة جداً. ولمّا رأى العلماء المسلمون في السفينة أن الأمر ميئوس منه ألقوا في البحر ما قيمته ثلاثون ألف فينيسي(دولار نمساوي) من جملة الصدقات التي كانت قد أرسلت من مكة لئلا تقع في أيدي أولئك الكفار[١]، حتى تراب مكة كان يعامل بالتبجيل. ففي منتصف القرن الثامن عشر قام حاكم البنغال «سراج الدولة» الذي كان يتسم بالورع، والذي سرعان ما أزاحه كلايف Clive عن الحكم، «ببناء مسجد في مرشد أباد، وقد استبعد العمال الهندوس عن العمل في بنائه لئلا يدنسوه. ولقد فرشت ساحته بتراب مكة المقدس بعمق ستة أقدام»[٢].

والجانب الثاني من مركزية مكة الذي يحتاج إلى تمييز هو تأثير الحج في كل من يؤديه. وقد أشار العالم الهولندي سنوك هورخرونيه «إلى أنه حتى لدى الإندونيسيين والملاويين الذين أدوا الحج فقط، فإن النتيجة كانت تزايد شعورهم بالتضامن الإسلامي، كما أن عظمة الإسلام السياسية الدينية التي كانوا يسمعون عنها كالأساطير تمثلت أمامهم حية على أرض الواقع»[٣]. وينال الحجاج مكانة مرموقة. وقد قابل فرنايو منديس بينتو

= between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748), Delhi, 1989, pp.157-8.

(1) Silva Rego, ed., Documentaedo, XII, 782, also in Documenta Indica, ed. J. Wicki et al, Rome, 1948-, 16 vols to date, to 1594, XII, pp.679-80. (Venetian, reis)

لاحظ أن الفينيسيان كان يعادل ٣٢ روبية. فالكمية المشمولة إذن تساوي ٦٣,٠٠٠ روبية.

(2) Annemarie Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden, 1980, p.164.

(3) C. Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century, Leiden, 1931, p.244.

Fernao Mendes Pinto في مُخَا «أحد الفقهاء «مولانا» الذي يبجلونه؛ لأنه عاد حديثاً من مكة بعد أدائه الحج، ويحملونه في محفّة، ويظللونه من الشمس بقطعة من الحرير، وهو يوزع البركات والسلام في جميع الاتجاهات..»[١]. أما في جزر المالديف في أوائل القرن السابع عشر فكان يسمح لمن أدوا الحج بقص لحاهم بطريقة معينة. «وينظر إلى الذين كانوا في الجزيرة العربية وزاروا قبر محمد ﷺ في مكة [كذا!] يُنظر إليهم بالاحترام الشديد في كل العالم، مهما كانت مراتبهم، سواء كانوا فقراء أم أغنياء. وفي واقع الأمر فإن كثيراً من الفقراء كانوا هناك، وقد اكتسبوا هذه المزايا الفريدة، ويطلق على الواحد منهم لقب (حجي). ولكي يعرفوا ويميزوا بين الآخرين فإنهم يلبسون العباءات القطنية الناصعة البياض وفوق رؤوسهم الطواقي الصغيرة المستديرة البيضاء المزركشة. ويحملون المسابح الخالية من رسم الصليب. ومن يعجز من أولئك الحجاج عن شراء تلك الأشياء المميزة فإن الملك أو أعيان البلد يوفرونها له، ولا يُقصرون في ذلك أبداً»[٢] (*).

ويمكن أن تختلف آثار زيارة مكة المكرمة اختلافات كثيرة جداً قد تؤدي - يا للأسف أحياناً - إلى زيادة التعصب الديني. وفي ثلاثينيات القرن السابع عشر (أربعينيات القرن الحادي عشر الهجري) سافر لوبو Lobo بحراً من سواكن على الساحل الغربي للبحر الأحمر إلى ديو Diu وكتب يقول:

«حملت السفينة عدداً من الناس، أغلبهم من الحجاج إلى بيتهم

(1) Fernao Mendes Pinto, Travels, p.9.

(2) The Voyage of Francois Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Brazil, trans and ed. Albert Gray, London, Hakluyt, 1887-90, 2 vols, I, pp.110, 165.

(*) ليست من الإسلام في شيء بل هي عادات.

المقدس وأقصد به مكة حيث يدفن محمد [كذا!][*]. وبمجرد زيارة هؤلاء الناس لها يحصّلون من الأشراف هناك ضماناً بدخول الجنة[**]. وعندما يعودون من مكة بعد هذا التشريف والقدسية فإنهم لا يشمئزون من شيء مثلما يشمئزون من مقابلة المسيحيين؛ لأنهم يحسون بأن رؤيتهم لنا، أو التعامل معنا تلوثهم بعد أن تطهروا جسداً وروحاً في ذاك المكان. ولهذا السبب فإنهم يكرهون جداً وجودنا في السفينة، ويتخيلون ذلك تدنيساً لطهارتهم. ومن حقدهم علينا، وامتعاضهم من وجودنا معهم في السفينة نفسها، فإنهم لا يتحدثون ولا يتعاملون معنا أبداً. وحينما يستيقظون من النوم، وتقع أعينهم أول ما تقع علينا، فإنهم يبصقون إلى الجهة الأخرى وكأنهم شاهدوا أحقر وألعن شيء في الدنيا...»[1].

رُوي عن اثنين من الإنجليز ما يشير إلى إحدى النتائج الطيبة لأداء الحج من زيادة في التفقه في الدين، ومن هجر ـ ولو مؤقتاً ـ لسوء الأخلاق. ففي عام ١٦١٢ (سنة ١٠٢١هـ) كتب تاجر إنجليزي مُعرباً عن الرضا عن الحالة في إحدى الجزر الواقعة قبالة ساحل موزمبيق: «إن الناس الذين وجب علي أن أقابلهم كانوا اجتماعيين، وأمينين، وعلى استعداد تام لبيعنا ما نحتاج إليه من مؤن. ولولا أن ملكهم كان قد زار مكة، وتعرّف قيمة الفضة، لكنا حصلنا على كل ما نريد مقابل السكاكين والملاعق المعدنية، والمسابح الزجاجية، والنظارات الصغيرة، وأمشاط

(*) حذفنا ألفاظ السباب التي لا تصدر إلا من عدو حاقد متعصب. ومن جهله القول بأن محمداً مدفون بمكة، فالرسول ﷺ وسلم مدفون بالمدينة المنورة. وحتى المؤلف يسخر من قول «لوبو» الدال على الجهالة العمياء.

(**) وهذا افتراء على الإسلام دين الحق والعدل وقد جاء في كتاب الله العزيز ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الإسراء: ١٥) وعلى لسان الرسول وردت الآية ﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ (الجن: ٢١).

(1) Jernimo Lobo, The Itinerary of Jerdnimo Lobo, trans. Donald M. Lockhart, London, Hakluyt, 1984, pp.286-7.

تصفيف الشعر الرصاصية وما شابهها. . .»[١] [*]. وتخص الحالة الثانية نبيلاً مغولياً ملقباً بمسيح الزمان كان قد توجه إلى الحج على إثر خصامه رجالَ البلاط من ذوي الحظوة. وفي طريق عودته عام ١٦٢٣ (سنة ١٠٣٢هـ) تورط مصادفة في النزاعات بين شركة الهند الشرقية الإنجليزية والموظفين المحليين المغول فصودرت بعض أمواله. ولسوء حظ الإنجليز، فقد صار ذلك النبيل بعد اثني عشر عاماً حاكماً على سورات، وكان لا يزال يشعر بالمرارة لأن أحداً لم يُعد إليه أمواله. وفي الواقع، فإنه تلقى عرضاً بالتعويض قبل تسلمه الحكم بسنوات، لكنه رفضه بحجة أنه جاء بطريقة مريبة تُناقض شعوره بصفاء الضمير. وبعودة ذلك النبيل بعد مدة من مكة وتشَرُّفِه بإضافة لقب «حجي»، بحجه إلى ضريح محمد [كذا!][**]، وهذا الأمر أسقط عنه الإهانات والضيم والاضطهاد، فرفض أن يأخذ تلك المبالغ المالية بهذه الطريقة المهينة»[٢]. ونكتفي الآن بهذا القدر من الحديث عن مركزية مكة المكرمة، وعن الشرف الرفيع الذي يناله من يحج إليها.

وننتقل إلى الحديث في منحى آخر أهم، وهو التأثير الذي يحدث لأولئك الذين يقيمون بعض الوقت بالمدينتين المقدستين، والذين يؤدون

(1) William Foster, ed., Letters Received by the East India Company from its Servants in the East, London, 1896-1902, 6 vols. I, p. 215.

(*) انظر كيف يمدحهم صاحب النص بالأمانة وعدم الخداع، في حين لا يتورع هو من محاولة غشهم.

(**) لا يفوت على القارئ العربي وبخاصة المسلم أن المسلمين لا يحجون إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم. المسلم يحب رسوله ويوقره ويتعبد الله على النهج الذي جاء به، ولكنه لا يحج إليه ولا يرفعه فوق أنه عبد الله ورسوله. ولكن النصارى واليهود بحكم نظرتهم لأنبيائهم يأتون بمثل هذه الكتابات الغريبة.

(2) William Foster, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols., 1622-23, p.273 f.n.; 1634-36, pp. xv, xxv; 1637-41, p.99.

الحج والعمرة عدة مرات، وكذلك الذين يدرسون على النهج الديني السليم الذي تتبعه الجماعة في المراكز الدينية الكبيرة في مكة والمدينة وغيرها من المراكز في الشرق الأوسط. ويؤكد هورخرونيه مرة أخرى: «أن الفرق كبير بين الذين يقتصرون على أداء مناسك الحج، وبين أولئك الذين تمتد بهم الإقامة بمكة عدة سنوات ليصبحوا من ثمَّ مسهمين في الحضارة الإسلامية العربية...». ثم أشار إلى كيف أن بعضهم: «جاؤوا للعيش في مكة بدوافع دينية محضة رجاء أن تشملهم بركة الجوار. جاؤوا لدراسة الدين في المكان المقدس، ولمصاحبة مشهوري العلماء الأتقياء أو الروحانيين كفارة عما سلف من ذنوبهم، ولتطهير النفس من الكسب الحرام الذي كانوا قد أصابوه، بأنهم يلجؤون إلى إنفاق ما تيسر على سبيل الصدقة أو قضاء أيام حياتهم الأخيرة في الأرض المقدسة»[١].

لم تكن هذه الظاهرة قاصرة على القرن التاسع عشر وحده، إذ إن مكة ظلت دائماً مركز الإسلام، وقد كان يسكنها أناس وفدوا من جميع أنحاء العالم الإسلامي لينهلوا من المنبع الأصلي. وقد قضى ابن بطوطة عام ١٣٠٤ ـ ١٣٥٤ (سنة ٧٠٣ ـ ٧٥٥هـ) أربع سنوات في المنطقة مثلما فعل عدد من المسلمين الهنود الذين سنتحدث عنهم. وقد أشار ابن جبير في القرن الثاني عشر إلى عدد من الحجاج الذين استقروا (المجاورين) وأولئك الذين طالت إقامتهم[٢].

وترتفع مكانة أي عالم أو صوفي (ويكاد كل منهما يكون مزيجاً من الاثنين)، ويعلو قدره، ويحظى برضا عند الناس إن هو ارتبط بالمدينتين

---

(1) Hurgronje, pp.243, 258, 256-86, وعموماً أيضاً pp.153- 212 للحصول على معلومات عن الطلاب في مكة في أواخر القرن التاسع عشر.

(2) Muhammad ibn Anmad ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952, pp. 119, 127.

المقدستين، وكانت رحلته ودراسته فيهما، أو كان قادماً من الحجاز، أو كان من السادة. ولكن هذا القول مجرد تحصيل حاصل، فكل من كان أو يرجو أن يكون ذا مكانة دينية عليه أن يشد الرحال إلى الحجاز، فإن لم يكن قد قام بالرحلة فإنه لن ينال قبولاً شعبياً، ولن يحقق طموحاته الدينية الشخصية. فأهل الحجاز أو غالباً أولئك الذين بقوا في الحجاز طويلاً كانوا محط أنظار أهل الآفاق من بلاد الإسلام، فهم الأجدر بأن يصغى إليهم، بل يقتدى بهم. ويصور لنا «هورخرونيه» مرة أخرى في تقرير له بدقة لا تخلو من السخرية، كيف «أن في مكة ملاويين صاروا مكيين بطول الإقامة. وبعد أن تنفد أموالهم يعودون إلى بلادهم ليبيعوا المسابح والكتب العربية والعطور وغيرها، أو يحاولون الإفادة مالياً من الحكمة أو التصوف الذي تعلموه في مكة أو من عطر قداستهم المكية»(١).

وفي هذا السياق نورد مثالاً أورده جونز من جنوب شرق آسيا عن سيرة عبد الرؤوف السنكل Singkel التي تعطينا صورة واضحة عن الإسلام بروابطه وصلاته والعلاقات التي تأسست في القرن السابع عشر الميلادي، ومركزية الأماكن المقدسة فيها. ولد عبد الرؤوف في شمال سومطرة في نحو عام ١٦١٥ (سنة ١٠٢٤هـ)، وارتحل إلى الحجاز واليمن عام ١٦٤٠ (سنة ١٠٥٠هـ) للدراسة هناك. وكان معلمه الرئيس في المدينة المنورة شيخاً كرديَّ الأصل اسمه إبراهيم الكوراني. قضى عبد الرؤوف ما مجموعه تسعة عشر عاماً في مكة وحظي بمكانة مرموقة. وبالتحديد فقد قام بتعليم مئات بل آلاف من الإندونيسيين هناك، سلّك عدداً منهم في الطريقة الشطارية Shattariyya التي كان أحد أعلامها الكبار. عاد عبد الرؤوف إلى أشيه في سومطرة عام ١٦٦١ (سنة ١٠٧١هـ)، حيث صار معلماً مبجلاً مدى ثلاثين عاماً كان فيها على اتصال دائم بمعلّمه الأول

(1) Hurgronje, p.222.

إبراهيم الكوراني في المدينة المنورة. وقد علَّمَ ما تعلمه منه لعدد من الإندونيسيين، وبخاصة أهل جاوة، وهم الحجاج الذين يتوقفون في أشيه بعض الوقت في طريقهم إلى البحر الأحمر»(١).

ولدينا مثال آخر من آسيا يؤكد أثر المدينة المنورة، ويبرز مرة أخرى عالمية الإسلام الواسع، وفي هذه المرة من القرن الثامن عشر (الثاني عشر الهجري). ذلكم هو الشيخ محمد حياة السندي الذي كان من أساتذة المصلح العظيم الشيخ محمد بن عبدالوهاب، فقد تلقى العلم في المدينة من علماء هنود وفرس وجزائريين ومغاربة، ومن جهات أخرى. وإلى جانب الشيخ محمد بن عبدالوهاب كان له تلامذة قدموا من تركيا والهند واليمن والقدس وبغداد ودمشق، وغيرها من المدن الإسلامية. وكما أشار فول Voll فإن «مجتمع المدينة المنورة العلمي عموماً في مقدوره الاتصال بالناس من جميع أنحاء العالم الإسلامي بسبب الحج»(٢).

وهناك عدة حالات هندية مماثلة من حقبة دراستنا، مثل حالة حجي إبراهيم المحدث القادري(٣). وُلد الحاج إبراهيم، بالقرب من مدينة الله أباد، وأدى فريضة الحج، ثم تلقى العلم في القاهرة ومكة وسورية.

(1) See two versions of his career by Johns: A.H. Johns, «Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Rauf al-Singkeli,» in S.Udin, ed., Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on his Seventieth Birthday, Jakarta, 1978, pp.471- 2, and A.H. Johns, The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet, Canberra, 1964, pp.8-il.

(2) John Voll, «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: an analysis of an intellectual group in eighteenth century Madina,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXXVIII, 1975, pp.32-9.

(3) Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, p.176 notes a quarter in Mecca populated by poor Indian pilgrims.

وقضى الحاج إبراهيم أربعاً وعشرين سنة خارج بلاده، ولكنه عندما رجع إلى الهند استقر بأكرا Agra، وقد ظل مُعلماً يتمتع بمكانة عليا حتى وفاته عام ١٥٩٣ (سنة ١٠٠١هـ). وحجَّ صوفي آخر في تلك الحقبة سبع حجات، في حين درس آخر من مواليد منطقة قرب مدينة لكناو Lucknow، في كجرات، ثم شد الرحال إلى مكة المكرمة، واستقر بالمدينة المنورة خمس سنوات أدى الحج في كل منها، ثم عاد إلى أحمد آباد(١).

وكانت طبيعة الإسلام العالمية في ذلك الوقت ونمط الحياة العلمية للعالم المسلم موثقة بصورة جيدة في تاريخ مؤسس الطريقة الصوفية المسماة «السهروردية» في الهند. ولد الشيخ بهاء الدين زكريا في أواخر القرن الثاني عشر بالقرب من ملتان Multan. حفظ القرآن، وتلقى المزيد من العلوم في خراسان لمدة سبع سنوات، ثم سافر إلى بخارى، بعدها أدى الحج، وبعد أن أمضى خمس سنوات في المدينة المنورة درس فيها الحديث النبوي. وارتحل بعد أن تلقى العلم ودرَّس في القدس وبغداد حيث قام بدوره في نشر طريقته الصوفية(٢).

وهناك حالة أخرى، هي حالة عبد الحق دهلوي التي تبين لنا مدى عالمية العلوم الإسلامية، التي كان مركزها مكة المكرمة. تلقى عبد الحق دهلوي ـ أكبر المحدثين في دلهي في أوائل القرن السابع عشر(الحادي عشر الهجري) والمتوفى عام ١٦٤٢ (سنة ١٠٥٤هـ) ـ علومه في مكة عدة سنوات. وكان أستاذه عبد الوهاب برهانبوري Burhanbpuri الذي كان من جهته تلميذاً نجيباً لأحد عظماء الهند المهاجرين إلى مكة هو الشيخ علي المتقي الذي قدم من برهانبور ووصل إلى مكة عام ١٥٣٤ (سنة

(1) S.A.A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi, 1978-83, 2 vols. II, pp. 146-7, 294, 167, and passim for many other examples.

(2) Ibid., I, p.190.

٩٤٠هـ) وتوفي فيها عام ١٥٦٨ (سنة ٩٧٥هـ)[١]. ومن هنا أعاد الدهلوي إلى الهند بصورة غير مباشرة أفكار مرجع ديني هندي.

يُعمق البقاء في مكة العقيدة والتمسك بالقيم الدينية لأولئك الذين يخالطون علماءها. ففي القرن السادس عشر (العاشر الهجري) كان الشيخ الهندي عبد النبي أول الأمر ممن تأثروا بشدة بالممارسات الصوفية وأفكارها، وكان أحد أعضاء طريقة السلسلة الجشتية Chishtiyah، لكنه تردد على مكة والمدينة عدة مرات، ويحدثنا عنه المؤرخ السني بدويني Badaoni بدرجة من الرضا قائلاً: «لقد درس الأحاديث والسنة النبوية» هناك؛ ونتيجة لذلك أقلع عن ممارساته الصوفية، «وقام بمعارضة الانجذاب الصوفي والموسيقا، واتبع المنهج السلفي، وانغمس في التُقى والطهر والورع». وأخيراً رجع إلى الهند وصار في مرتبة «صدر الصدور» وهي سلطة قوية ومحافظة في بلاط «أكبر». ولكن تشدده انتهى به إلى ضياع مكانته في عام ١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ). ومن المفارقات أنه نُفي بإرساله إلى الحج[٢].

وهناك أمثلة جمّة لأناس ازدادوا تمسكاً بالعقيدة في مكة، منها مولانا محمد طاهر، وهو أحد بُهرة كجرات (إسماعيلي)، كان قد أمضى بعض الوقت في مكة، وبعد عودته منها، دفعته حماسته الشديدة إلى أن يقود حملة إصلاحية بين زملائه البهرة (الإسماعيليين) «اتسمت بكونها حملة تصحيح صارمة»[٣]، وبرز صوفي آخر هو شاه صبغة الله الذي كان من أتباع الطريقة الشطارية، وقد ولد في برو Broach ـ (كجرات)، وتدرب وتعلم في أحمد آباد، وفي أواخر القرن السادس عشر أدّى الحج. وكما

(1) Schimmel, pp.94-5.

(2) al-Badaoni, Muntakhabu-t-tawarikh, trans. G. Ranking et al., Patna, 1973, 3 vols., III, p.127; I.H. Qureshi, Ulema in Politics, Karachi, 1972, p.52.

(3) S.C. Misra, Muslim Communities in Gujarat, London, 1964, p.24.

هو معتاد، فقد غير الحج من أفكاره، إذ قاد تبعاً لذلك حملة تطهير وإصلاح في «بيجابور»[1]. وهناك مثالان آخران بعده لعالمين هنديين درسا في مكة المكرمة ثم عند عودتهما قادا حملات إصلاحية في بلادهم، وهذان هما المصلحان الشهيران جداً: شاه ولي الله في القرن الثامن عشر، وسيد أحمد من ري بريلي Rae - Bareli في القرن التاسع عشر[*].

وتبين بعض الأمثلة الشاذة على كل حال، من جنوب آسيا، أن مكة لم تكن دائماً وباستمرار ذات تأثير من حيث تعميق التزام العقيدة الدينية الصحيحة وتصحيح العقيدة. ففي أواخر القرن الخامس عشر كان هناك عالم كبير في «جونبور» Jaunpur هو سيد محمد انتهت به دراساته إلى الادعاء بأنه المهدي الذي سيظهر ليطهر العالم قبل العام ١٠٠٠ الهجري، أي: ١٥٩١ ـ ١٥٩٢ (٩٩٩ ـ ١٠٠٠هـ). أحب السلطان محمود بجادا، الحاكم المحلي لكجرات في ذاك الوقت، أفكارَ الرجل، إلا أنه انصرف عنه بعد اعتراض أغلب العلماء عليه. فطُلب من سيد محمد الذهاب إلى مكة. وقد تم ذلك بالفعل وتم أداء الحج عام ١٥٩٥ ـ ١٥٩٦ (١٠٠٣ ـ ١٠٠٤هـ). ولكن هذه التجربة أعطت نتائج عكسية؛ لأنها وثقت من فكرته في مكانته فأعلن أنه المهدي[2]، وقاد فور عودته إلى الهند حركة واسعة وصار له أتباع.

وفي القرن السادس عشر، ولما تنامت حركته، قررت السلطة في مكة القيام بمهمة مضادة لإبطال دعوته. فانبرى لذلك العمل الشيخ علي متقي الذي عرفناه باسم علي المتقي المولود في برهانبور عام ١٤٨٠ (سنة ٨٥٥هـ)، وكان قد سافر إلى مكة في عام ١٥٣٤ أو ١٥٣٦ (٩٤٠ ـ

(1) Eaton, pp.112-8.

(*) ركز المؤلف في بعض الشخصيات المتسمة بالصوفية، ولم يورد الكثير من الشخصيات التي عرفت بعلمها وآرائها.

(2) S.A.I. ˜rmizi, Some Aspects of Medieval Gujarat, Delhi, 1968, p.112.

٩٤٢هـ) وأمضى فيها وقتاً طويلاً. وفي إحدى المناسبات، وبعمل يدل على المكانة الرفيعة التي ينالها من يتلقّى العلوم الشرعية في مكة، اشترى علي المتقي مخطوطة شهيرة تسمى «المواهب اللدنية» ونسخ منها عدة نسخ أرسل واحدة منها إلى وطنه (كجرات) «حيث نسخت منها عدة نسخ في الهند وأصبح عمله هذا شهيراً في القرنين السادس عشر والسابع عشر في شبه القارة». وفيما يرتبط بموضوعنا فبمجرد عودة الشيخ إلى وطنه حاول مقاومة دعوة المهدويين. وعلى الرغم من الفتاوى التي أصدرها علماء مكة والمدينة، والتي جاء بها ليقوي موقفه، لم يجد آذاناً صاغية من المهدويين فرجع إلى مكة[1]. إلا أن عبد الوهاب قاضي القضاة تابع مجهوداته الإصلاحية. وكان ذلك القاضي الكجراتي قد ذهب إلى الحج ودرس في مكة مع الشيخ علي متقي، وصار عالماً ـ كما تصفه الرواية المعاصرة ـ مشهوداً له بالورع والزهد والتبحّر في علوم السنة النبوية. وعندما عاد إلى وطنه بدأ يدعو إلى نبذ البدع في العقيدة والسلوك التي سادت في قبيلته، واجتهد في محاربة أتباع المهدي السيد محمد في «جونبور»، لكنه قتل عام ١٥٧٨ (سنة ٩٨٦هـ)[2].

وهناك نماذج أخرى يظهر فيها كيف أن التجربة المكية قادت إلى تسامح «أكبر»، أو على الأقل لم ترسخ التعصب في الدين. ففي أواخر القرن السابع عشر قدم مكة عالم يدعى سيد سعد الله بعد أن تلقى العلم في الهند طوال خمس وثلاثين سنة، وكان أيضاً صوفياً. وظل يتلقى العلم في مكة طوال اثنتي عشرة سنة، ويدرس أمهات الكتب الإسلامية. وقد أدى الحج إحدى عشرة مرة كما هو متوقع بحكم وجوده في مكة. ولشدة ورعه، كان مقرباً من شريف مكة ردحاً من الزمن، ولكنه غادر مكة إلى

(1) Rizvi, II, p.32-3.

(2) Nawwab Samsam-ud-daula Shah Nawaz Khan, The Maathirul-Umara, trans. H. Beveridge, ed. Baini Prashad, Patna, 1979, 2 vols., I, p.74.

سورات عندما أعرض الشريف عن بعض نصائحه. وسمع به (الإمبراطور) أورانجزيب فقربه بعض الوقت، ورعاه بوصفه عالماً ذا مكانة مرموقة عاد إلى الوطن. ولكن لما أثبت أنه كان شديد التسامح إلى درجة أن الهندوس صاروا يبجلونه مثلما كان يفعل المسلمون توتّرت علاقاته بالإمبراطور[١].

وهناك شخص تمتع بشهرة عالية هو الشيخ سالم الجِشتي Chisti الذي كان مرشداً للإمبراطور «أكبر». قام الجشتي برحلتين طويلتين إلى الشرق الأوسط، وفي كلتا الرحلتين كان يمضي معظم وقته في مكة المكرمة، ولكنه كان يسافر أيضاً إلى عدة مناطق من العالم الإسلامي، وفي كل عام كان يعود إلى مكة لأداء الحج[٢]. ومع أن تجربته في الرحلة أسهمت كثيراً في سمعته الكبيرة عندما استقر في الهند إلا أنها لم تؤثر في أفكاره الصوفية.

ولا يقبل المسلمون الهنود سلطة مكة دائماً. ففي ثمانينيات القرن السابع عشر (١٠٩١ ـ ١١٠٠هـ) نجد شاهداً على ذلك في القاضي مير. كان القاضي مير شخصية مهمة وكان أحد النبلاء العلماء في بلاط «أورانجزيب»، «قام بتأليف كتاب جديد استخرجه من العهد القديم ومن الإنجيل.. ولما أكمله طلب القاضي مير متوسلاً الإذن من أورانجزيب له بالسفر إلى مكة، وبالطبع فإن طلباً كهذا لن يرفض مادام غرضه الحج. ولما وصل مير مكة عرض كتابه على شيخ العلماء وعلى شريف مكة. فجمع الشريف العلماء الأكابر لفحص أفكار القاضي مير، وهل كانت صالحة للنشر على الجمهور؟ وقرر العلماء بالإجماع وبعد شهور من التمحيص صحة أفكار القاضي مير، وكتب له الشريف والعلماء شهادة

(1) Khafi Khan, Khafi Khan's History of Alamgir, trans. S. Moinul Haq, Karachi, 1975, pp. 549-50.

(2) Badaoni, III, pp. 19-2.

تحمل أختامهم»[١]. ولكن أورانجزيب ذا العزيمة القوية لم يرض بشهادة علماء مكة وشريفها هذه المرة، وأودع القاضي مير بعد عودته السجنَ؛ لأن تأليف كتاب مثل هذا عمل غير مقبول.

وبالطبع فإن القلة ممن يقيمون بمكة يتدرجون ويُجازون بوصفهم فقهاءً كباراً. فقد استقرت أعداد كبيرة من المسلمين العاديين هناك. وكان بقاء عدد منهم بسبب نفاد ما لديهم من مال. وهناك آخرون جاؤوا بصحبة الحجاج الصفوة، وصاروا مجبرين على الانتظار حتى يعزم أولئك الصفوة على العودة. وقد كانت هذه حالة عدد كبير من المسلمين جاؤوا في معية «جولبدان بيقم» في أواخر سبعينيات القرن السادس عشر. وفي الواقع فقد بدأ العثمانيون يهتمون بأوضاع الزحام الزائد والضغط على الإمدادات الغذائية الذي أوجده هؤلاء الناس في مكة. ومن ثم اتخذوا خطوات لإجبارهم على المغادرة[٢].

ويتبلور ختام عرضنا لمركزية مكة في محور اعتناق الإسلام. فقد توسع الدين الإسلامي في عصرنا، ولاسيما في جنوب شرق آسيا وفي الهند حيث خاض الإسلام معارك شرسة في مناطق معينة ضد البعثات التنصيرية[٣] التي وصلت حديثاً، وبخاصة أتباع كنيسة الروم الكاثوليك. وتتضح هنا أيضاً أهمية أثر الحجاز ومكة والحج، حيث إن أغلب العلماء المسلمين الكبار يأتون من الحجاز، أو أنهم تلقوا العلم وتدربوا هناك. وتزخر تقارير البرتغاليين بشكاوى من تزايد النشاط الدعوي الإسلامي

(1) Niccolao Manucci, Storia do Mogor, trans. W. Irvine, London, 1905-7,4 vols., IV 118.

(2) Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, pp.19, 118-9.

(٣) ولدراسة مستفيضة لهذا في جنوب شرق آسيا انظر مقالتي:

«Conversions in Southeast Asia: Evidence from the Portuguese, Portuguese Studies, VI, 1990, pp. 53-70. Political relations between the Portuguese and Muslim authorities will be discussed in the next chapter.

لتحويل الهندوس وغيرهم في الهند والمناطق الأخرى إلى الإسلام. وما نراه هنا هو العلاقة الوطيدة بين الدين والتجارة والانطباع القوي عن أثر منطقة الحجاز والبحر الأحمر، منبع الإسلام مكة، في عملية الدعوة. وعبر أحد اليسوعيين من جوا عام ١٥٦٠ (سنة ٩٦٧هـ) عن ألمه قائلاً: إن أكثر ما يثير الإزعاج والأسف «أن ترى كيف يأتي الفقهاء من الطائفة الإسلامية، من مكة ومن بلاد فارس ومناطق كثيرة أخرى لنقل عدوى دينهم ولإفساد عقول الهندوس المساكين الذين يكادون يكونون غالباً صحائف بيضاً تكتب عليها ما تشاء». ولرسالة أولئك جاذبية شديدة جداً عندهم. وغالباً ما يكسبون نتيجة لتقصيرنا نحن. إن ما نحتاج إليه هو مزيد من الإرساليات المسيحية لنواجه هؤلاء المسلمين الذين حققوا نجاحاً باهراً»[١]. ويضيف اليسوعي نفسه: «إن أتباع محمد لا ينامون، بل إن علماءهم يمتهنون المهن البحرية حتى يتمكنوا من الإبحار للدعوة إلى طائفتهم. ولقد نجحوا نجاحاً كبيراً في هذا المجال بدرجة لا تكاد تصدق حتى استجاب عدد من الهندوس لهذه الطائفة الشريرة[*]، وأعتقد أن لهم في هذا الشأن أفضلية علينا»[٢]. ولقد أسهب يسوعي آخر كتب عن المدة ذاتها في وصف أساليب نجاح المسلمين في الدعوة. فقد وصف أيضاً كيف يسافرون «بوصفهم بحارة حتى في قوارب البرتغاليين ليتسنى لهم نشر دعوتهم في كل مكان تصل إليه تلك القوارب كالصين وسيام وجاوة. إن نجاحهم كبير ولدرجة مزعجة». وفي الواقع فإن الأب دينيس Fr.Dinis تمكن من رؤية خيط من أمل إزاء هذه المعضلة: يتمثل في إخبار المسلمين من يعتنق الإسلام أن دينهم يحرم أكل لحم الخنزير، فهذا وحده كافٍ لأن يكون عقبة رئيسة في وجه دخول المدعوين إلى دين الإسلام في الصين

(1) Silva Rego, ed., Documenta˜o, VIII, pp.192-3; also printed in Documenta Indica, IV p.777

(*) هذه العبارات تدل على حقد هؤلاء على الإسلام وأتباعه.

(2) Ibid., VIII, p.195, and in ibid. IV pp.779-80.

والمناطق المجاورة لها حيث إن الخنزير غذاء رئيس هناك(١).

وتوضح الحالات المذكورة أن بعثات الدعوة إلى الإسلام تأتي عموماً من البحر الأحمر. ومن المعروف عموماً أن جنوب شرق آسيا تحول إلى الإسلام بواسطة المسلمين الجدد من الهند، وبخاصة من كجرات وبعض المناطق الساحلية الأخرى. وهنا أيضاً تصف السجلات البرتغالية هذه العملية بالتفصيل، فالمسلمون الجدد يرعاهم أناس سبقوهم بقليل إلى الإسلام. وكانت الآلية في انتشار الإسلام هي التجارة واستخدام البحر طريقاً رئيساً: ويوجد في ميناء «راندر» النواتيون(*) وهم «كبار اللصوص وقراصنة البحر، وهؤلاء أدنى الطبقات المسلمة(**)، وجميعهم بحارة وربابين مهرة يتمتعون بالريادة والقيادة في هذا المجال. ويدين هؤلاء بدين العرب، وعن طريقهم وصل الإسلام إلى مملكة كمباي (كجرات)، ومنها انتشر في جميع أنحاء الهند وسائر أنحاء الشرق سواء في القارة ذاتها أم في جزر سومطرة، وجاوة، وبورنيو، وباندا، وكذلك جزر الملوك Moluccas وفي المناطق الأخرى التي تصل إليها سفنهم؛ ولأنهم رجال متحمسون لدينهم، فإنهم يقومون بالتجارة والدعوة إلى دينهم مجتذبين بذلك أعداداً لا نهاية لها من الوثنيين والهندوس إلى الإسلام»(٢).

وعموماً ليس الفقهاء وحدهم هم الذين يسافرون متنكرين على قوارب أعدائهم. فمن عهد البوكركي في أوائل القرن السادس عشر هناك رواية فريدة ـ على حسب علمي ـ عن برتغالي تنكر في زي فقيه يدعى فيرانيو دياز، أسره المسلمون في «مضيق جبل طارق. وقد تعرّف جيداً عادات

(1) Ibid., VIII, p.235, and in ibid. IV pp.831-2.

(*) النواتي هو البحار.

(**) ليس في الإسلام نظام طبقات، بل هو موجود بين الهندوس، ووصفهم باللصوص والقراصنة دليل على الكراهية والحقد.

(2) Diogo do Couto, Da Asia, Lisbon, 1778-88, IV pp. vi, 9.

المسلمين وخاصة الفقهاء وحكاياهم وصلواتهم» فرّ دياز من الأسر، ثم تطوع بالذهاب براً إلى البرتغال من الهند ليحمل أخباراً ومعلومات للملك. ولكنه سافر متنكراً في هيئة داعية إسلامي، وساعدته لغته العربية التي كان يجيدها. وكانت صلواته متقنة ومقنعة جداً حتى إنه كان يُعطى من الصدقات. واستطاع بهذه الطريقة الترحال، وكان يُعلّم القرآن ويفعل كل شيء وكأنه الفقيه المبجل حتى وصل البرتغال في النهاية. «وعاد دياز إلى الهند فيما بعد، وقد ذهب عدة مرات جاسوساً إلى البحر الأحمر في سفن المسلمين في ثياب الفقيه الداعية، وقد قام بعدة خدمات في عهود حكام آخرين، ومع ذلك فقد مات فقيراً، وأنا أعرفه»[١].

إن الطريقة التي يرى رجال الدين الكنسيون أنها الطريقة الناجحة لإيقاف الدعاة المسلمين الحقيقيين، هي منع التجارة مع البحر الأحمر. فبهذه الطريقة تُقتَلع حركة الدعوة الإسلامية من جذورها. ولكن المدى الذي نُفذت به هذه الخطة لقي معارضة من أصحاب المصالح الدنيوية للتجارة البرتغالية في آسيا. ففي عام ١٥٥٩ (سنة ٩٦٧هـ) ذكر أحد المسؤولين أن عمل رجال الدين كان ـ بلا شك ـ لأهداف نبيلة، ولكن عائدات الضرائب من جوا انخفضت في الحقيقة بصورة مدمرة نتيجة لعدم نجاح التجار «من مكة [كذا! ـ البحر الأحمر] ومن بلاد فارس وبلاد أخرى كثيرة ومن جهات متعددة»، في الوصول إلى جو[٢].

وتمدنا بعض السجلات البرتغالية بمعلومات قيمة عن جوانب أخرى من الدخول في الإسلام في الهند. وبصفة عامة فإن الإرساليات من كلا الجانبين كان لها أثر ممتاز في تحويل أناس لا ينتمون إلى دين كبير من

---

(1) Gaspar Correa, Lendas da India, Coimbra, 1921-31, Lisbon, 1969, 4 vols, II, p.348.

(2) Documenta Indica, IV, p.492.

أولئك الذين يطلق عليهم البرتغاليون اسم «الجنتايل» التي تعني أدنى الطبقات الوضيعة الهندوسية أو الأجلاف المتبعين الذين يدينون بالتقاليد التراثية. ولكن المسلمين استطاعوا أحياناً، وبنجاح مذهل، أن يجذبوا المسيحيين إليهم أيضاً. فقد أورد يسوعي في عام ١٥٧٩ (سنة ٩٨٧هـ) أن المسيحيين المحليين اعتنقوا الإسلام في البنغال بسبب السلوك الشرير الذي بدر عن المسيحيين الأوربيين[(١)]. ولكن في رواية موثوق بها من مليبار، تصف كيف أن اندماج التجارة بالدين كان له الفضل في النجاح الباهر الذي تحقق. وقد عززت الطريقة التي يركز بها الإسلام في المساواة بين جميع المؤمنين في انتشاره، وهو ما أدى إلى تكوين مجتمع «الموبله» Moplah المحلي المسلم. وفي رواية «كوريبه» عن انتشار الإسلام في مليبار، أشار المؤلف إلى هيمنة «النيرز» Nairs[(*)] هناك، وإلى المكانة الوضيعة للطبقات الدنيا من الهندوس. وقد أبلغ المسلمون ـ وهم فيما يبدو من منطقة البحر الأحمر، منطقة التجارة الرئيسة لمليبار ـ الحكامَ أن الحمالين الهندوس ليس بمقدورهم، بحكم مكانتهم الوضيعة، التحرك بحرية في المنطقة؛ لأنهم إذا مروا بمنطقة النيرز سيقتلون؛ أما لو اعتنقوا الإسلام فسيكون ذلك «ضماناً لهم للمرور بحرية لأي مكان يرغبون فيه، فبالإسلام يخرجون مباشرة من قوانين المليباريين ونظمهم الاجتماعية، ويصبح بمقدورهم السفر والاختلاط بجميع أنواع البشر». ولقد أدى هذا المنطق مع القليل من الهدايا إلى إقناع الحكام الذين أصدروا موافقتهم على هذا الأمر. وقد ضُمَّ هؤلاء المنبوذون إلى الإسلام بكل يسر، واستطاعوا بذلك العيش حيثما أرادوا وتناول ما يرغبون فيه من الطعام، وتمكنوا أيضاً من الحصول على الملابس من المسلمين. وكانت نتيجة كل هذا نجاحاً كبيراً لحركة الدعوة الإسلامية، وهذا الأمر أدى من جهته إلى

---

(1) Silva Rego, ed., Documentacao, XII, p.462.

(*) النيرز: اسم طبقة عالية بين طبقات الهندوس، وهم من ولاية كيرالا في جنوب الهند.

تحقيق نجاح مماثل في مجال التجارة بالتوابل مع منطقة البحر الأحمر(١).

وهناك تقرير لمسلم تقليدي يبين كيفية اعتناق الإسلام في منطقة مليبار ينطوي على تناقض يستحق الاهتمام. ويدعي التقرير أن مجموعة من المسلمين تضم شيخاً وصلت إلى مليبار من البحر الأحمر فيما يبدو:

«. . . علم الملك بوصولهم فأرسل في طلبهم، ولدى حضورهم إلى مجلسه أبدى لهم كثيراً من العطف، وتجاذب معهم أطراف الحديث دون تحفظ أو تكلف. وسألهم عن أحوالهم وأوضاعهم. وتشجع الشيخ بتلك المعاملة الكريمة والتواضع الذي اتسم به الملك فقص عليه تاريخ نبينا محمد ﷺ، وشرح له عقيدة الإسلام. وفي سياق الحديث قص الشيخ على مضيفه معجزة انشقاق القمر التي تمت على يد محمد ﷺ. شعر الملك بالارتياح إزاء تلك البعثة الدينية المباركة، واقتنع بصدق مسيرتها، وامتلأ قلبه بحب عميق لمحمد ﷺ، وشرح الله صدره للإسلام، وأسلم معه كثيرون»(٢).

وكانت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في المناطق التي حكمها البرتغاليون خليطاً من النزاع والتعاون. ففي هرمز كان هناك ملك ألعوبة، وهو ما مكّن الإرساليات من العمل بكل حرية. وقد كتب أحد اليسوعيين عام ١٥٥١ (سنة ٩٥٨هـ) ممتعضاً من جرّاء انعدام الفوارق بين مسلم ومسيحي من حيث الأكل والشرب والمحادثة ليلاً أو نهاراً. ويحكى أن أباً يسوعياً في العام نفسه مرض مرضاً شديداً، ووصل إلى درجة اليأس من الشفاء، وهنا وعد أحد المسلمين العرب بعلاجه خلال ثلاثة أيام فقط، واستسلم له اليسوعي وهو في مثل تلك الحال من اليأس. واستمر

(1) Correa, I, 75-6; for conversion in East Mrica, see Joao dos Santos, Ethiopia Oriental, Lisbon, 1891, 2 vols., book V cap. 1, and Documenta Indica, IV p. 591, لرواية مهمة عن الختان.

(2) Zain-ud-din, Tohfut-ul-Mujahideen, trans. M.J. London, 1833, pp.48-SO.

العربي المسلم يوقد كل يوم شمعة لمحمد ﷺ، وأخرى لعلي ﷺ، وبصورة عجيبة شفي اليسوعي. لكن العجيب في الأمر أن اليسوعي استدار وأقنع معالجه بالتنصر[١] (*).

وهناك مثالان آخران يوضحان طبيعة العلاقة المعقدة بين المسلمين والمسيحيين في ذلك الوقت. فمن هرمز أيضاً لدينا مثال لما يبدو غالباً وكأنه لعبة تنافس. لقد حدث أن رشق المسلمون بالحجارة ـ لكن بصورة غير مؤذية ـ موكباً لراهب وأتباعه الذين نصّرهم وعندما كان المسيحيون يستغيثون: «يا مسيح ارحمنا يرد عليهم المسلمون بكلمة التوحيد «لا إله إلا الله». . . وكل ما نفعله يفعلون عكسه»[٢]. وهناك مثال آخر لتصرفات أكثر شيوعاً، ونعني بذلك عدم التسامح عند البرتغاليين في المناطق التي لا ينازعهم أحد السيطرة السياسية عليها. وهنا ينظر يسوعي بعين الرضا إلى قيام السلطات السياسية بهدم مسجد في قرية بالقرب من «مورموجاو» قرب عاصمتهم جوا، ويصف الحادثة بأنها «فعلٌ يستحق الثناء؛ لأن هندوس سالكيت Salcette كانوا يعبدون محمداً داخل المسجد(**)، ويقدمون له القرابين، ويمارسون شعائرهم الأخرى كما يؤدي مسلمو تلك المناطق شعائرهم. . . . ويتوجهون إليه في أوقات محددة من العام لسماع الموعظة، وفيه مدرسة يدرس الأطفال فيها قرآنهم»[٣].

---

(1) Silva Rego, Documenta~ao, VII, pp.74-S; VIII, p.84.

(*) هذا بالفعل من العجائب التي يشك في صحتها؛ إذ كيف يتنصر من روي أنه عالج ذلك اليسوعي ويرى ذلك على يديه فيتحول عن ذلك الخير! إن تلك الرواية متناقضة كما أن نسبة الشفاء إلى بركة محمد ﷺ وعلي ﷺ ليست صحيحة.

(2) Ibid., VIII, p.80.

(**) حاشا لله أن يعبد المسلمون غير الله. هذا محض افتراء وتشويه متعمد لدين الله.

(3) Ibid., X, p.296.Rowlandson.

الفصل الرابع

الأبعاد السياسية للحج



شريف مكة وحاشيته. ولا تظهر المكانة الرفيعة للشريف فقط من المظلة التي رفعت فوق راسه، وإنما أيضاً من البخالدر الذي يتقدمه يرش الماء على الطريق.

كان يحكم الحجاز، في بداية مدة دراستنا عام ١٥٠٠ (سنة ٩٠٥هـ)، أحد الأشراف(*)، ويتبع اسمياً لمماليك القاهرة. ويضم حكمه مكة والمدينة وميناءَي جدة وينبع. وبوصف الشريف راعياً للأماكن المقدسة فقد كان يحظى بمكانة عالية. وينتسب هؤلاء الأشراف الذين ظلوا يحكمون الحجاز منذ ستينيات القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر (٣٤٠ ـ ١٢١٥هـ)، إلى علي بن أبي طالب من نسل ابنه الحسن[1]. ومن جهة أخرى يدعي المماليك الخلافة، على أساس أنهم خلفاء الأسرة العباسية في بغداد(**). لذا فإن سلطة الأشراف عند المماليك لم تكن مستقلة تماماً. فقد كان المماليك يمارسون صلاحياتهم كاملة بوصفهم خلفاءَ، وأظهروا اهتمامهم برعاية الحج، واهتموا أيضاً بالأحداث في الحجاز كما اهتموا بأمن البحر الأحمر؛ ذلك لأن التجارة المربحة جداً للتوابل القادمة من بحر العرب كانت تمر عبر هذا البحر المغلق إلى الشرق الأوسط عبر البحر المتوسط، ومنطقة البحر المتوسط أو براً من السويس إلى القاهرة

(*) هو الشريف بركات الثاني (١٤٩٥ ـ ١٥٢٤م).

(1) F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East, New York, 1986, p.46.

ولرواية إخبارية مفصلة عن حكام مكة، انظر جيرالد دي جوري:

Gerald de Gaury, Rulers of Mecca, London, 1951.

(**) لم يدع المماليك الخلافة إنما كانوا نوابًا عن الخليفة العباسي المقيم بالقاهرة.

والإسكندرية، ثم تبلور اهتمام المماليك بشكل عام ومستمر بتأمين طريق تجارة التوابل وبحماية الأماكن المقدسة، وبصورة أدق حماية الحج لأسباب دينية وسياسية.

لقد شكل وصول البرتغاليين إلى المنطقة خطراً على كلا الأمرين؛ ذلك أن هدفهم لم يكن محاربة الإسلام فحسب، وإنما أيضاً احتكار تجارة التوابل. وكما أشار كوتو Couto منذ البداية فإنهم حاولوا أن يخفروا مدخل البحر الأحمر، بل حاولوا إغلاقه في وجه «الحج إلى البيت في مكة». ويُطابق هدف خدمتهم لربهم هدفَ جلبهم الأرباح لأنفسهم، فقد كانوا يقومون بهذا «للتضييق على المسلمين والإساءة إليهم، ولجلب الأرباح لدولة البرتغال»[١]. فالسفن التي يستولون عليها غنائم عظيمة لهم. ودخلوا بهذا العمل في نزاع مباشر هم والمماليك. ففي عام ١٥٠٢ (سنة ٩٠٧هـ). استولى «داجاما»[*] على سفينة عظيمة يطلق عليها «الميري»، كان يمتلكها الحاكم المملوكي. كانت هذه السفينة قد غادرت كاليكوت محملة بالتوابل، «ولأنها كانت كبيرة جداً وآمنة فقد سافر على متنها عدد من أكابر المسلمين لأداء الحج في مكة. وعادت السفينة بهؤلاء الحجاج وببضاعة ثمينة»، فاستولت عليها قوات «داجاما» وحطموها على الرغم من المبالغ الكبيرة التي عُرضت عليهم، ولم يُبقوا من ركابها إلا على أحد الربابين لخبرته العالية في الملاحة، ونحوِ عشرين طفلاً بغرض تنصيرهم[٢]. ومن أعمال الحصار الأخرى التي ارتكبها البرتغاليون هيمنتهم العسكرية ومراقبتهم الملاحة في بحر العرب وحتى في البحر الأحمر من وقت إلى آخر، مثل قطع الطريق على سفينة كبيرة تابعة ـ فيما

(1) Diogo do Couto, 0 Soldado Pratico, 3rd ed., Lisbon, 1980, p.152.

(*) هو فاسكو دا جاما في رحلته الثانية من ماليندي إلى كاليكوت ـ عام ١٥٠٢.

(2) Joao de Barros, Da Asia, Lisbon, 1778-88,1, vi, p.3.

يبدو ـ لوالي دمشق التابع للمماليك، حاملة الصدقات السنوية من الهند إلى مكة[(١)].

وتردنا روايات عن معركة بين البرتغاليين وأسطول من «كاليكوت» عام ١٥٠٤ ـ ١٥٠٥ (سنة ٩٠٩ ـ ٩١٠هـ) مشيرة إلى سفينة (وفي رواية أخرى سفينتين) محملة بسبائك من الذهب والفضة كان المسلمون الهنود يرسلونها صدقات إلى شريف مكة مرة كل سبع سنوات[(٢)]. ولقد نجم عن هذا العمل أن هذه المساعدات أخذت سبيلها إلى مكة عن طريق آخر. لقد كانت مطامح البرتغاليين كبيرة جداً، فهناك أحاديث عن تفكيرهم في تحويل مياه النيل لتصير مصر صحراء تماماً، واحتلال مكة وأخذ جثمان الرسول نظير فدية (هذا المشروع الأخير قد استخلص من الاعتقاد الخاطئ من ناحيتين هي أن جثمان محمد معلق في الهواء وأنه في مكة)[(*)].

ويصف باروس Barros رد فعل المسلمين عند ظهور البرتغاليين في المنطقة وممارستهم أعمال القرصنة بقوله: «أثار وصولنا إلى الهند خلال مدة وجيزة، وهي خمس سنوات، وهيمنتنا على الملاحة في تلك المناطق، ملوكها وأمراءها وتجار التوابل وأثرياء الشرق، فصاروا يحقدون علينا بسبب انتزاعنا منهم التجارة والهيمنة التي كانوا يتمتعون بها سنوات طويلة، وبسبب إساءتنا لبيتهم المقدس في مكة، ووصولنا إلى مداخل البحر الأحمر وأسرِنا حجاجهم. وتعمقت فيهم الكراهية، ولم تتوقف على

(1) Fernao Lopes de Castanheda, Histdria do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses, 3rd. ed., Cofmbra, 1924-33, 9 vols. III, p. cix.

(2) Geneviève Bouchon, «Le premier voyage do Lopo Soares en Inde (1504-1505),» Mare Luso-Indicum, III, 1976, p.80 and f.n. 129.

(*) كل مرة يتأكد جهل أولئك وتصوراتهم الضالة عن الإسلام والمسلمين حتى إن المؤلف لا يخفي سخريته من جهلهم الفاضح.

أولئك الذين هاجمناهم وحدهم، بل تعدت إلى الجميع، وبدأ كل واحد منهم يسعى إلى تدميرنا بطريقته الخاصة»[١].

وفي هذا الشأن كتب أخ لزين الدين، مؤلف كتاب «تحفة المجاهدين»، قصيدة في مليبار في أوائل القرن السادس عشر أشار فيها إلى أن البرتغاليين «منعوا إبحار السفن إلى مكة، وهذا الأمر يعد أسوأ نكبة»، كما أنهم لجؤوا إلى «الحد من حركة السفن في البحر، وبخاصة سفن الحجاج الكبيرة والصغيرة أو المعتمرين»[٢].

وتجلّت الطريقة التي استخدمت في التصدي للبرتغاليين من خلال الهجوم الشهير الذي قام به الأدميرال (أمير البحر) المصري الأمير حسين عام ١٥٠٨ ـ ١٥٠٩ (سنة ٩١٤ ـ ٩١٥هـ) متضامناً مع القوات الهندية التي كان يقودها مالك أياز في ديو في محاولة لإبعاد البرتغاليين عن الهند.

---

(1) Barros, I, viii, 1.

للحصول على تفصيلات إضافية عن العلاقات البرتغالية الإسلامية في نحو عام ١٥١٧ انظر:

Jean-Louis Bacque-Grammont and Anne Kroell, Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge: LAffaire de Djedda en 1517, Cairo, 1988.

هناك روايات أخرى أقدم ما زالت ذات فائدة، منها:

M. Longworth Dames, «The Portuguese and the Thrks in the Indian Ocean in the sixteenth century,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1921, pp.1-28, and two articles by E. Denison Ross: «The Portuguese in India and Arabia between 1507 and 1517,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1921, pp.545-62; «The Portuguese in India and Arabia, 1517-38,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1922, pp.1-18.

(2) M.A. Muid Khan, «Indo-Portuguese Struggle for MaritimeSupremacy (As gleaned from an Unpublished Arabic Urjuza: Fathul Mubiyn),» in P.M. Joshi and M.A. Nayeem, eds., Studiesin the Foreign Relations of India (From Earliest Times to 1947) Prof H.K Sherwani

Felicitation Volume, Hyderabad, 1975, pp.172, 176 [stanzas 90 and 278].

كان الأدميرال الأمير حسين يتصرف بالنيابة عن المماليك الذين كانت عداوتهم للبرتغاليين ذات دوافع تجارية دينية. وقد كانت هزيمته حاسمة في ديو عام ١٥٠٩ (سنة ٩١٥هـ) وهو ما أدى إلى بقاء البرتغاليين في الهند[١]. ويبدو أن تلك الازدواجية التي تجمع بين جني الأرباح وخدمة الدين هي التي كانت تحدد ـ على وجه العموم ـ علاقات المماليك بغيرهم، بمن فيهم أشراف مكة ومنطقة الحجاز. وفي هذا الخصوص تبرز رواية من المؤرخ البرتغالي باروس تلك الازدواجية جيداً، عن حملة تأديبية تحركت عام ١٥٠٨ (سنة ٩١٤هـ)، لم يُعرف عنها الكثير. ففي عام ١٥٠٨ (سنة ٩١٤هـ) وعندما كان الأمير حسين مسافراً في البحر الأحمر في طريقه إلى بحر العرب للاشتباك مع البرتغاليين توقف عند ينبع، على بعد ١٦ فرسخاً (نحو١٠٠ميل/ ١٧٠كلم) من المدينة، وقَتل هناك الشيخ الذي يحكم المنطقة التي يمر عبرها المسلمون الذاهبون إلى الحج. وكان الشيخ يأخذ ضريبة على «كل إنسان في قوافل الحجاج»، لكنه في الحقيقة كان يسلب تلك القوافل. وفي النهاية رفع الحجاج شكاواهم إلى القاهرة. ووافق السلطان المملوكي على إعطاء الشيخ مبلغاً معيناً من المال كل عام مقابل أن يترك القوافل في حالها. ومع أن السلطان عَدَّ المبلغ صدقة منه لمساعدة الشيخ، إلا أنه في الحقيقة كان من جيوب الحجاج؛ لأن الحجاج الذين يغادرون من القاهرة أو يعبرون أراضي السلطان يُسَجِّلون من جانب موظفيه الذين يفرضون على كل حاج دفع سُلطانيين: (يعادل

---

(١) وعلى كل، لم يستسلم ملك أياز بسهولة. ففي عام ١٥١٨ (سنة ٩٢٤هـ) ظلّ مهتماً بالتهديد البرتغالي للحج، فكتب للسلطان العثماني مركزاً في الحاجة إلى هجومٍ مشترك عليهم من كجرات والعثمانيين.

Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748), Delhi, 1989, pp. 12-13.

السلطاني كروزادو واحداً بالعملة البرتغالية) أحدهما أجرة نقل، والثاني رسم يدفع إلى الشيخ. . . غير أن السلطان عاد واستكثر على الشيخ أن ينال اثني عشر ألف سلطاني فمنع الدفع، واستمر على ذلك أربع سنوات، وهذا الأمر دفع الشيخ في ينبع إلى أن يعود ثانية إلى النهب. وهنا تحرك السلطان بدافعين، هما تحقيق المصلحة العامة بوصفه الخليفة وولي الأمر، وعليه أن يمنع المظالم التي ترتكب في حق حجاج بيت محمد (المقدس)[*]. وكلف السلطان الأمير حسيناً بأن يثير مع الشيخ موضوع أعمال النهب لإقناعه بالرجوع إلى صوابه، وأمره، إن لم يقنعه ذلك أن يحتل ينبع. وتعد ينبع أثمن ما يملكه الشيخ وهي عنده أهم بما تدره عليه من أموال بسبب وقوعها على معبر قوافل الحجاج وتجارتها البحرية[١].

استمرت تلك الاهتمامات الدنيوية والدينية بالحج والحفاظ على استمراره بعد أن استولى العثمانيون على مصر عام ١٥١٦ ـ ١٥١٧ (سنة ٩٢٢ ـ ٩٢٣هـ) وهيمنوا على الحجاز أيضاً[٢]. وأوفد شريف مكة الشريف بركات الثاني عام ١٤٩٥ ـ ١٥٢٤ (سنة ٩٠٠ ـ ٩٣٠هـ)، ابنه الشريف أبا نُمي الذي يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاماً إلى السلطان سليم الذي أقر

(*) يقع كثير من غير المسلمين من الكتاب والسياح والرحالين في مثل هذه الأخطاء الفادحة التي تكون متعمدة في كثير من الأحيان لتضليل شعوبهم ليظنوا أن المسلمين يقدسون بيتاً هو ملك للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن الدين الإسلامي كله من نسجه. . . فتأمل!

(1) Barros, II, pp. ii, 6.

(2) See Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, chapter 4, «The Problem of the Hajj Traffic: Mughal Response and Ottoman Reaction,» pp.144-72.

لمناقشة علاقة العثمانيين والمغول بالبرتغاليين. وفي حين أجاد هذا الفصل في استخدام الوثائق العثمانية، فقد بالغ كثيراً في إظهار تأثير البرتغاليين، ثم إنه ـ ويا للسخرية ـ يعاني من إخفاق ذريع في استخدام الوثائق البرتغالية.

أسرة الشريف حكاماً تحت سلطة العثمانيين لمكة والمدينة وجدة وكل الحجاز[١].

أدت رعاية العثمانيين وحمايتهم للحج إلى تزايد أعداد الحجاج بصورة واضحة. وتعتمد المؤرخة ثريا فاروقي في كتابها المهم على أن العثمانيين رسخوا حكمهم، ودعموا إمبراطوريتهم بإنفاقهم الأموال على مكة وعلى الحج[٢]. وأصبح المشهورون من العثمانيين في كل من مصر والشام يقودون قوافل الحجيج. وفي آخر الأمر كان حاكم دمشق بعد عام ١٧٠٨ (سنة ١١٢٠هـ)، يكلف بهذه المهمة، وأصبح يحمل لقب «أمير الحج». وأصبحوا يقودون قوافل الحج كل عام بأنفسهم. وأشار أحد الرحالين عام ١٧٦٣ (سنة ١١٧٦هـ) إلى أن السلاطين يرسلون معاشات إلى شريف مكة وأسرته «ومع هذا المعاش حمولة أربع سفن كبيرة أو خمس يرسلها سنوياً إلى جدة مشحونة بالإمدادات توزع غالباً على فقراء مكة والمدينة. وتوزع حمولة ألفي جمل من الماء يومياً مجاناً على الحجاج طوال مدة إقامتهم بمكة، فضلاً عن الهدايا الكثيرة التي كانت تزين بها الكعبة المعظمة وتُكرم بها سلالة محمد ﷺ»[٣]. وتفيد إشارة في

---

(1) Gaury, p. 124.

لمعرفة المزيد من التفصيلات التي تلت، واستيلاء العثمانيين على القاهرة، انظر:

Jean-Louis Bacqué-Grammont and Anne Kroell, Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge, pp.17-18, and 74, f.n. 25.

وهنالك بعض الاختلاف في التفصيلات هنا. وعلى سبيل المثال: فإن تواريخ بركات كانت ١٤٩٧ ـ ١٥٢٥. ويشكل هذا الكتاب رواية تفصيلية عن هجوم على جدة غير ناجح وسخيف، للحاكم البرتغالي لوبو سوراس في إبريل عام ١٥١٧، ومن هنا تتوافق مع انتصار العثمانيين على سادة الحجاز، المماليك.

(2) Suraiya Faroqhi, Herrscher jiber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, passim.

(3) Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792, 11, p.27

ولمناقشة جيدة حديثة لاهتمام العثمانيين بأمر الحج في القرن الثامن عشر، انظر: =

أحد التقارير الحديثة إلى أن العثمانيين كانوا يمتلكون اثني عشر قارباً في السويس تحمل الحبوب سنوياً إلى جدة[١]. وليس من ألقاب السلاطين العثمانيين لقب الخليفة فقط ـ ذلك الشرف الذي ادعوه حقاً لهم بعد استيلائهم على مصر من المماليك ـ بل كان السلطان يطلق على نفسه لقب «خادم الحرمين الشريفين».

ويعني هذا الوضع أيضاً أن العثمانيين أزعجتهم أعمال النهب والسلب التي كان يقوم بها البرتغاليون، ذلك أن الدوافع الاقتصادية لدى العثمانيين لم تكن تقل أهمية عن الدوافع الدينية شأنهم في ذلك شأن المماليك. ومع أن التودد للجمهور يقتضي وضع الشؤون الدينية في مقدمة الأسباب الداعية إلى كراهية العثمانيين للبرتغاليين، فقد وردت إلى السلطان رسالة من القائد العثماني في البحر الأحمر عام ١٥٢٥ (سنة ٩٣١هـ) تنضح بمشاعر الكراهية للبرتغاليين ولكن بسبب لا علاقة له بالحج، بل يتعلق بالشؤون السياسية والاقتصادية، ولا سيما تدخل البرتغاليين في تجارة التوابل[٢]. لقد أدى هذا الاهتمام إلى إرسال أسطول بحري عام ١٥٣٨

= Karl K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758, Princeton, 1980, pp. 108-77;

ولاهتمامهم المماثل بقافلة القاهرة انظر:

Stanford J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton, 1962, pp.239-71;

ولروايات عامة ممتازة انظر: Peters, Jerusalem and Mecca, pp.199-26, and de Gaury, Rulers of Mecca, pp.129-32.

(1) Shaw, pp.261-8.

(2) Salih Ozbaran, «A Thrkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525),» Arabian Studies, W 1978, pp.81-88, ولنسخة أوفى انظر: Michel Lesure, «Un document Ottoman de 1525 sur l'Inde portugaise et les pays de la Mer Rouge,» Mare Luso-Indicum, III, 1976, pp.137-60. See also Andrew C. Hess, «Pin Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery,» Terrae Incognitae, VI, 1974, p.22.

(سنة ٩٤٤هـ) لمساعدة المقاومة المحلية لإبعاد البرتغاليين عن الهند بدءاً بإقصائهم عن ديو، قلعتهم الأساسية الإستراتيجية. لقد كانت المبادرة والتنسيق لهذا الهجوم من خواجة صفر القائد الكجراتي. وقد استصرخ هذا القائد سيده حاكم كجرات حينما تضررت مصالحه بسبب نشاط البرتغاليين مبدياً عدداً من الأسباب، مثل «.... وفوق كل ذلك عداؤهم لديننا، ومنعهم الحجاج من السفر إلى بيت رسولنا»[١]. وقد كان رجاؤه للسلطان العثماني شاملاً وواضحاً وهو أن البرتغاليين إذا أُبعدوا عادت التجارة حرة كما كانت، وأُمِّنت رحلات الحجيج إلى مكة، ولم تُمنع كما هو جار اليوم، بعد أن أغلق البرتغاليون البحر الأحمر[٢]. ويحتمل أن يكون الأتراك قد كتبوا في الوقت نفسه إلى حاكم أشيه القوي في سومطرة طالبين مساعدته لهم في تضييق الخناق على تجارة البرتغاليين. ويدَّعى بينتو Pinto أنه كانت هناك معاهدة بين الاثنين، وأن الأتراك قد وعدوه بالمساعدة العسكرية إن هاجمت أشيه البرتغاليين[٣].

---

(1) Diogo do Couto, Da Asia, Lisbon, 1778-88, V pp. ii, 9.

(2) Couto, V ii, p.7.

ولرواية مختصرة جداً عن العلاقات بين كجرات وتركيا حتى خمسينيات القرن السادس عشر، انظر:

Ghulam Muhammad Nizamuddin Maghrebi, «The Ottoman-Gujrat Relations (1517-1556),» in PM. Joshi and M.A. Nayeem, eds., Studies in the Foreign Relations of India (From Earliest Times to 1947) Prof H.K Sherwani Felicitation Volume, Hyderabad, 1975, pp.184-93.

وللحصول على معلومات عن قيادة حملة عام ١٥٣٨ من الجانب العثماني، انظر:

Salih Ozbaran, «The Ottomans in confrontation with the Portuguese in the Red Sea after the conquest of Egypt in 1517,» Studies on Thrkish-Arab Relations, Annual, 1986, Istanbul, 1986, pp.27-14.

ويركز في الناحية الاقتصادية ويرى أن المضايقات في الأغلب تعود إلى الطريقة التي أغلق بها البرتغاليون التجارة عن البحر الأحمر.

(3) Fernao Mendes Pinto, The Travels of Mendes Pinto, ed. and trans. Rebecca D. Catz, Chicago, 1989, p.37.

وتبعاً لما أشير إليه سابقاً فقد وصل أسطول بحري بقيادة سليمان باشا الخادم، حاكم مصر، عام ١٥٣٨ (سنة ٩٤٤هـ). وقد كانت تعليمات السلطان لقائده: «أبحر إلى الهند، واستولِ على الموانئ الهندية واقطع الطريق على البرتغاليين، وأغلق طرقهم إلى المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، وستقضي بذلك على الأفعال الشريرة لأولئك الكفار، وتزيل ألويتهم من البحر»(١). إلا أن حامية البرتغاليين في ديو قاومت الحصار بصورة ملحمية حتى اضطر الباشا إلى العودة إلى موطنه. ولما وصل إلى جدة في عشرينيات شوال رأى أن يغتنم الفرصة لأداء الحج، بعدها رافق قوافل الحج عائداً إلى مصر في حين تابع أسطوله في البحر الأحمر(٢). وقد طعن في إسلام أهل كجرات، وادعى أنه لم يتلق من المساعدات من الكجراتيين في أثناء حصاره ديو سوى النزر اليسير، وأن حاكم كجرات عجز عن تقديم أية مساعدة تذكر له. وفي النهاية قرر أن يترك الجاحدين يواجهون مصيرهم(٣). ولعل في هذا نوعاً من إسقاط الأخطاء على الآخرين فيما يرتكب فعلاً. فقد عاونته القوات الكجراتية، وليس في إسلامهم ما يعيب، ولكنه غادر؛ لأن البرتغاليين هزموه، وعلى الرغم من

(1) Muhammad Yakub Mughul, «The Expedition of Suleyman Pasha Al-Khadim to India (1538),» Journal of the Regional Cultural Institute, Tehran, II, 1969, p. 147.

(2) Haji Khalifeh, the History of the Maritime Wars of the Turks, trans. James Mitchell, London, 1831, p. 66.

ولم يكن لديه سوى ٤٠ يوماً من الانتظار حتى بداية ذي الحجة.

(3) Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, «Corpo Chronologico,» 3-14-44 [hereafter ANTTCC]. See also Hess, «Pin Reis,» pp.27-9.

وللحصول على مناقشة علمية عن جدارة السفن الشراعية العثمانية في منافسة السفن الحربية من جزيرة آيبريا، انظر:

John Francis Guilmartin, Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the Sixteenth Century, Cambridge, 1974, especially pp. 7-15; 257-9.

ذلك فإن هذه الحملة تدل على أن العثمانيين أخذوا التهديدات البرتغالية مأخذ الجد، وكانوا جادين كذلك في التزامهم حماية الأراضي المقدسة.

لقد اعترف عدد من الحكام المسلمين الآخرين بهذا الوضع؛ فقد صرح شير شاه الذي حل محل المغول في شمال الهند في عام ١٥٤٠ ـ ١٥٤٥م (سنة ٩٤٧ ـ ٩٥٢هـ)، ذات مرة أنه بعد أن أكمل فتحه الهند عزم على مهاجمة الشيعة الفرس «الصفويين» الذين سدوا طرق الحج في وجه السُنّيين من الهند. وكان يأمل في التنسيق مع العثمانيين لشن هذا الهجوم حتى يتمكنوا من محاصرة الفرس من الناحيتين[١]. وبالمثل توسل حاكم أشيه المسلم عام ١٥٦٦ (سنة ٩٧٣هـ) في سومطرة إلى السلطان العثماني سليم الثاني ليساعده ضد البرتغاليين وخاطب السلطان بلقب «خليفة المسلمين». واستجابة لذلك أعد السلطان سليم أسطولاً لإرساله إلى أشيه، ولكن الأسطول توجه لسحق تمرد على سلطته في اليمن[٢].

وليس معنى ما قيل أن اهتمام العثمانيين الرئيس كان منصباً دائماً على المحيط الهندي والبرتغاليين. ففي الواقع أن اليابسة هي التي كان لها الأولوية من اهتمامهم. ولما اتجه اهتمامهم إلى البحر، كان نظرهم موجهاً أولاً إلى البحر المتوسط. وقد أشار إلى ذلك جويلمارتن Guilmartin قائلاً: «إنهم بعد أن هزموا البرتغاليين وأبعدوهم عن جدة عام ١٥١٧ (سنة ٩٢٣هـ) لم يلقوا بكل ثقلهم في هذا النزاع. فقد كانت عائدات الضرائب من ملكية الأراضي أكثر أهمية لهم من الأرباح من التجارة، وقد اختار سليمان الأول نتيجة لذلك أن يتحرك ضد هنغاريا بدلاً من أن يواجه البرتغاليين في المحيط الهندي». وأكثر من ذلك «فإن الإمبراطورية العثمانية كانت في الأساس قوة قارية ينصب اهتمامها الرئيس

(1) al-Badaoni, Muntakhabu-t-tawarikh, trans. G. Ranking et al., Patna, 1973, 3 vols, I, pp.480-i.

(2) Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, pp.157-8.

على التوسع في الأراضي. ولم يكن العثمانيون يكرهون التجارة، ولكن لأن التجارة البحرية كان يديرها غالباً في الإمبراطورية العثمانية آخرون من غير العثمانيين يعملون لمصالحهم الخاصة، فقد عدت التجارة البحرية أداة سياسية واقتصادية يمكن التحكم بها كيفما شاؤوا»[١].

على الرغم من ذلك فإنهم استمروا في شكواهم من نشاط البرتغاليين. ولقد كان لهذه الشكاوى ما يسوّغها، فقد أرسل البرتغاليون مرة أخرى حملة كبرى في البحر الأحمر عام ١٥٤١ (سنة ٩٤٧هـ) بهدف محدد واحد وهو منع الحج. وكان على العثمانيين أن يتحملوا سيلاً من الشكاوى من أن المؤمنين لم يستطيعوا من جراء فعلة البرتغاليين «الذهاب إلى بيت مكة لأداء الحج، كما لم يستطيعوا إيصال الصدقات إلى الفقراء؛ لأن النصارى كانوا يستولون عليها في البحر[*]، وأيضاً داخل البحر الأحمر. وكانوا يقتلون المسلمين وينهبونهم أو على الأقل يأسرونهم. . »[٢]. وعلى الرغم من ذلك فليس واضحاً تماماً إن كان هَمُّ العثمانيين الأساسي دينياً أم اقتصادياً. ويدل التبادل في أربعينيات القرن السادس عشر ـ فيما يبدو ـ على أن التجارة والضرائب منها هما همّ العثمانيين الأول. ففي عام ١٥٤٦ (سنة ٩٥٣هـ) احتل العثمانيون البصرة فصاروا أقرب إلى الحصن البرتغالي في هرمز. ولكن بعد عام صرح مبعوث حاكم البصرة الجديد للبرتغاليين أن سيده «يريد أن يجعل من البصرة مدينة مزدهرة جداً بالتجارة حتى تدر عائداً كبيراً للتركي الأعظم.

---

(1) Guilmartin, pp.2, 259.

(*) المحيط الهندي وبحر العرب.

(2) See Elaine Sanceau, «Uma Narrativa da Expedicao Portuguesa de 1541 ao Mar Roxo,» Studia, IX, 1962, pp.199-234 [letter of D. Manuel. de Lima to King, Goa, 18 Nov 1541]; the quotation is from pp.225-6.

واعتماداً على هيس فإنه في تلك السنة نفسها اقترح البرتغاليون هدنة رفضها العثمانيون:

Hess, «Pin Reis,» p.28.

وأن الأتراك يرغبون كثيراً في تأسيس تجارة مزدهرة في البصرة»[١]. أما تقرير أوزبران Ozbaran المفصل عن العلاقات البرتغالية ـ التركية في منطقة الخليج العربي في القرن السادس عشر، الذي يعتمد فيه على الوثائق البرتغالية والعثمانية فلا يشير مطلقاً إلى الدين، ولكنه يعالج، وبصورة مفيدة، التنافس الإستراتيجي والتجاري والعسكري»[٢].

ومما يؤكد رجحان الأهداف التجارية على الدينية حدثٌ مهمٌ وقع في أوائل ستينيات القرن السادس عشر، ولا يعرف المؤرخون عنه شيئاً كثيراً[٣]. ففي عام ١٥٦٢ (سنة ٩٦٩هـ) أرسل الحاكم التركي في البصرة مبعوثاً إلى هرمز من أجل السلام؛ لأن اهتمام العثمانيين موجه كله إلى التجارة. وقد أدى ذلك إلى قيام سفارة برتغالية برئاسة أنطونيو تيكسيرا دي ماسيدو Antonio Teixeira de Macedo في عام ١٥٦٣ ـ ١٥٦٤ (سنة ٩٧٠ ـ ٩٧١هـ) بمفاوضة السلطان سليمان القانوني (ويطلق عليه الأوربيون «العظيم») من أجل عقد معاهدة سلام. واقترح العثمانيون أن يكون

(1) Salih Ozbaran, «The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581,» Journal ofAsian History, VI, 1, 1972, pp. 72, 73.

وانظر أيضاً في فيما يخص هذا الموضوع، الدراسة الآتية المفصلة جداً:

Lufs de Albuquerque, Alguns Aspectos de Ameaca Turca sobre a India por meados do seculo XVI, Coimbra, 1977 [Sep from Biblos, LIII, 1977].

(2) Ibid., passim;

لتفصيلات هذه الأحداث في الوثائق البرتغالية، انظر:

Couto, VI, pp. ix, 3, 4, 14, 15 for 1550 events; VI, pp. x, 1-5, 10, 13 for the ill-fated «Pirbec,» that is Pin Reis; VI, pp. x, 2 for another Ottoman attack in 1553; more skirmishes in the 1550s in VII, pp. i, 5; VII, pp. vii, 7-11, and for the 1580s X, pp. i, 11-13; X, pp. ii, 11-14. See also Hess, «Pin Reis,» pp.29-30.

(٣) من هنا فإن رواية أوزبران الممتازة عموماً في هذا المقال إنما تستخدم النسخة المختصرة المنشورة لكوتو وهي (DecadaVIII, chap 5)، في حين أسست رواية هيس (Piri Reis) في صفحة ٣٥، وبصورة كبيرة، على أوزبران في المرجع (١) من الصفحة التالية.

للأتراك حرية الملاحة في كل أنحاء المحيط الهندي، وأن يسمح لهم بإقامة وكالات تجارية في أماكن معينة، مع دفعهم رسوماً جمركية على تجارتهم للبرتغاليين. ويسمح بالمقابل للبرتغاليين بإقامة وكالات تجارية في المناطق العثمانية، خصوصاً في البصرة والقاهرة والإسكندرية، ويسمح لهم بدخول منطقة البحر الأحمر. رفض البرتغاليون تلك المقترحات لخوفهم من أن لا تكون لهم القدرة على الدخول في منافسة حرة للعثمانيين. وعلى كلٍّ كانوا يخشون من أن تكون كل هذه مجرد محاولات من العثمانيين لإيجاد موطئ قدم لهم في منطقة المحيط الهندي، حتى إذا حصلوا عليه كان بمقدورهم، وبسهولة، طرد البرتغاليين المكروهين جداً من السكان المحليين[١]. والذي يبرز بوضوح من هذا التحليل البرتغالي الصريح أنه ليس هناك أي إشارة إلى أن العثمانيين طرحوا مسألة الحج أو الدين مطلقاً؛ فكل التقارير، كما وردت، انحصرت في التجارة فقط.

وتنطبق الملحوظة المذكورة نفسها على الوثائق من الجانب العثماني فيما يتعلق بهذه المحادثات. ففي سبتمبر عام ١٥٦٤ (صفر سنة ٩٧٢هـ) كتب السلطان، بعد مغادرة تيكسيرا، خطاباً إلى ملك البرتغال للمرة الثانية خلا من الإشارة إلى الدين في حين كثر الحديث فيه عن الشؤون الدنيوية. فقد ذكر السلطان لملك البرتغال بالتحديد ما نصه: «إنكم ستنشرون السلام والأمن في البر والبحر للناس والتجار في أراضي سلطاننا الحصين: في الأراضي الهندية، وفي إقليم الجزائر، وغيرها من الأراضي. لقد منحنا

(1) M. Augusta Lima Cruz, «The 8th Decada of Diogo do Couto's Asia,», International Seminar on Indo-Portuguese History III, Goa, 1983, typescript, pp.6-7, and see also Lima Cruz, «Década 8 da Asia de Diogo do Couto-informa˜ao sobre uma versao inédita,» Arquipelago, Ponta Delgada, 1984, pp. 159-60 and Lima Cruz, «Para uma edi˜ao critica da Década VIII de Diogo do Couto,» Arquivos do Centro Cultural Portugues, Paris, 1982, pp. 93-114.

سفيركم الحالي إذننا بمرسومنا الإمبراطوري للذهاب إلى تلك الأراضي. فإذا وصلك (خطابنا هذا) فعليك، ومن دون تأخير، إرسال سفيركم إلينا لنوجهه لتنفيذ ذلك الهدف النبيل، وذلك في سبيل تحسين أحوال الناس، ومن أجل ترتيب جيد لإدارة شؤون الدولة»[١].

وفي هذا الوقت لم تعد اهتمامات العثمانيين تسندها الحملات الضخمة مثل التي قادها سليمان باشا، ولكنهم ظلوا مهتمين على الرغم من عجزهم عن القيام بأكثر من الشجب والتوعد. ففي أكتوبر عام ١٥٦٥ (سنة ٩٧٢هـ) كتب سليمان ـ وقد بدا واضحاً أنه يئس من الحصول على معاهدة مع البرتغاليين ـ إلى ملك البرتغال ما معناه: «لقد وصلت إلينا تقارير اعتدائكم على الحجاج المسلمين والتجار القادمين من الهند إلى أقاليمنا. إنه من الواجب عليكم بعد أن تأخذوا خطابنا المبجل المرسل إليكم والمنسجم مع رغباتكم في السلام، أن توقفوا حالاً جميع الاعتداءات الوحشية على أولئك المسلمين الهنود والتجار. إننا ننبهكم أنه لو تماديتم في زعزعة السلام في ذلك الإقليم (الهند) فسوف نتخذ الخطوات المناسبة ضدكم»[٢]. ولكن البرتغاليين لم يعبؤوا بذلك؛ مما حدا بالسلطان سليمان عام ١٥٦٨ (سنة ٩٧٥هـ) أن يكتب إلى حاكمه في مصر يشكو له منهم، ومن استيلائهم على الموانئ الهندية وتحرشهم بالحجاج. وفي سبيل القيام بعمل مضادٍ لهم، أعدّ أسطولاً في البحر المتوسط، وأراد حفر قناة بين البحر المتوسط والبحر الأحمر حتى يتمكن هذا الأسطول من الوصول إلى بحر العرب ومن ثم يهاجم البرتغاليين[٣]. لم تتقدم أي خطوة عملية في تنفيذ هذا المشروع. ولكن بغض النظر عن أن هذه الفكرة تعدّ فكرة متقدمة لقناة السويس، فهي توضح بجلاء

(1) Ozbaran, «Ottoman Turks and the Portuguese,» pp.82-4.

(2) Quoted in Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, p.144.

(3) Farooqi, pp.156-7.

المشكلة اللوجستية التي واجهها العثمانيون، إذ كانوا متمركزين في البحر المتوسط. وليس واضحاً بالضبط لماذا أُعطي الدين الآن أولوية علنية على الأقل، فالذي يتضح من المحادثات التي جرت في أواسط ستينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٧٢هـ) أنه كان من النادر أن يشتكي العثمانيون من أي تهديدات من جانب البرتغاليين لحركة الحج، بل إن الشكوى كانت تنصب على الأمور التجارية في الأساس. ويمكن للمرء أن يلحظ أنه ابتداء من تلك المدة فصاعداً اتسمت العلاقات بالمسالمة إلى درجة تكفي لتحقيق الرغبات المتبادلة بينهما في التجارة(١). ومع كل هذا ظل البرتغاليون يراقبون الأتراك بعين يقظة. ففي عام ١٦٠٥ (سنة ١٠١٣هـ) كتب الملك إلى نائبه أنه قد بلغه من شخص أطلق الأتراك سراحه بعد أن ظل في الأسر ستة عشر عاماً، أن هناك عدداً من الثورات على الأتراك في منطقة البحر الأحمر، وربما يكون الأتراك يفكرون في الهجوم على ميليندي Melinde. وأصدر الملك بناء على ذلك أمراً لنائبه بتجميع المعلومات حتى ولو كلفه ذلك الأموال الطائلة (٢).

أصبح العثمانيون عاجزين عن القيام بأي عمل واضح تجاه الحجاج الهنود، ولم يهتموا بمساعدتهم بصورة مباشرة، ويرجع ذلك جزئياً، كما سنرى، إلى أن نشاطات البرتغاليين لم تكن تعوق فعلاً حركة الحج كما كانت تصور ذلك بعض المصادر. وإذا حاول العثمانيون ـ على الأقل في بعض الأحيان ـ مساعدة الحجاج الهنود، فإن بلاد فارس الصفوية كانت هي العقبة. ويرجع هذا جزئياً إلى العداء الجيوسياسي بين بلاد فارس والهند المغولية. فقد كانت هناك دائماً توترات كثيرة بينهما في شمال غرب الهند وأفغانستان، وقد كانت يومئذ جزءاً من الهند، متركزة على

(1) See Hess, «Pin Reis,» p.35.

(2) Documentos remettidos da India, ou Livros das Moncoes, ed. R.A. de Bulhao Pato, Lisbon, 1880-1935, 5 vols, I, p.29, king to viceroy, March 6, 1605.

القلعة الإستراتيجية في قندهار. وتعد الاختلافات المذهبية عاملاً مهماً أيضاً. فالصفويون شيعة متزمتون يحاولون تحويل غيرهم إلى معتقداتهم، في حين ينتمي المغول، وبدرجات متفاوتة، إلى منهج السنة. وللتدليل على هذا النوع من النزاع نورد الحادثة التي وقعت في عام ١٥٤٤ (سنة ٩٥١هـ) حين أجبر شاه طهماسب، حاكم بلاد فارس، همايون الحاكم المغولي المنفي، على اعتناق المذهب الشيعي قبل أن يحاول مساعدته على استعادة عرشه. ومنذ ذاك الوقت صار الصفويون يمنعون غالباً مرور الحجاج الهنود[١]. لقد كان الزوار السُنّيون عموماً يتعرضون للإهانة والشتم في بلاد فارس. ونضرب مثالاً على ذلك أن الرحالة التركي سيدي علي ريس واجه التحدي والهجوم هناك ثلاث مرات على أساس طائفي[٢]. وقد كان السُنّيون في الهند يقابلون تلك التصرفات بالمثل. وقد اتخذ بعض العلماء التقليديين في بلاط «أكبر» الخطوة المتطرفة بفتواهم بأن الحج لم يعد ممكناً؛ لأنه إذا تم عن طريق البحر فسيكون تحت رعاية النصارى البرتغاليين، وإذا أُدي عن طريق البر فسيكون عبر أراضي الشيعة الذين هم كفرة في واقع الأمر[٣].

ويبدو أن طريق البر لم يكن في العادة الخيار الأول على كل حال، ربما إلا بالنسبة إلى قاصدي الحج ممن يعيشون في أقصى الشمال الغربي

(1) Riazul Islam, ed., A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations (1500-1750), Tehran and Karachi, 1979-82, 2 vols., II, p.238; Riazul Islam, Indo-Persian Relations. A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran, Teheran, 1970, p. 50.

(2) Sidi Ali Reis, The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis in India, Afghanistan, Central Asia and Persia during the years 1553-1556, trans. A. Vambery, London, 1899, pp.86, 91, 97-9.

(3) Muhammad Mujeeb, The Indian Muslims, London, 1967, p.240 and f.n.; Islam; Documents, II, p.238.

من الهند. فالطريق البحري عند موازنته به أكثر سهولة، وهو الذي يسلكه غالبية الحجاج الهنود. وعلى كل فقد وقع هذا الطريق البحري في القرن السادس عشر (العاشر الهجري) تحت هيمنة البرتغاليين الذين وصلوا المنطقة مؤخراً.

وسنفحص درجة تأثير عداء البرتغاليين، ولكننا سنبرز أولاً المعالم العامة للموقف البرتغالي من الإسلام وخصوصاً موقف الإرساليات. في هذا المجال كان موقف رجال الدين المسيحي، كما هو متوقع، موقفاً شديد العداء لا هوادة فيه، وذلك لسببين: أحدهما عقيدي، والآخر، وكما رأينا في الفصل الثالث، النجاح المنقطع النظير للإسلام في استقطاب الناس إليه، وخصوصاً في جنوب شرق آسيا.

لقد كان الشعور المعادي للإسلام بالطبع سائداً بين البرتغاليين، فقد حرروا أراضيهم من المسلمين مكملين العمل الذي بدأ في أواخر القرن الثالث عشر، وفي إسبانيا المجاورة استمرت سيطرة المسلمين حتى نهاية القرن الخامس عشر. وقد وقع آخر تمرد للمسلمين على الحكم الإسباني المسيحي عام ١٥٦٨ (سنة ٩٧٥هـ). وحينما توسع البرتغاليون جنوباً إلى ساحل إفريقية الغربي، ثم التفوا حولها إلى المحيط الهندي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ دخل بعضهم في صراع دموي تخللته الاعتداءات الوحشية على المسلمين في شمال إفريقية. وفي الواقع فقد كان هنالك تنقلات متكررة للبرتغاليين بين المنطقتين، إذ كان عدد من القواد والجنود الذين جاؤوا للعمل في الهند قد عملوا في السابق في المغرب.

لكل هذا فإن الشعور العدائي نحو المسلمين كان متأصلاً في نفوس البرتغاليين عموماً. ولعل أكبر إساءة للبرتغالي أن يوصف بأنه متسامح تجاه المسلمين أو أنه يتصرف مثل المسلم... مثل محمد (حاشا

لله!)[*]. لقد كانت هذه الكراهية متبادلة بين الفريقين. ومر بنا عدد من أقوال البرتغاليين الذين يقدحون في الإسلام والنبي ﷺ. لقد أباد البرتغاليون معظم المسلمين في جوا عام ١٥١٠ (سنة ٩١٦هـ) حينما استولوا عليها، ثم قتلوا واضطهدوا المسلمين في المناطق التي وقعت تحت سيطرتهم، ومثل هذه الكراهية الشديدة كانت غالباً تقابل بمثلها وأكثر من المسلمين. فقد كتب شاعر مسلم من كاليكوت ـ مركز المقاومة في وجه البرتغاليين ـ عن البرتغاليين:

«لقد دمروا بيوت الله، وخربوا المبادئ الأساسية للتقاليد الإسلامية الأساسية، وسخروا الحكام المحليين كما يسخر السّيدُ عبْدَه.

كم من مسلم قيدوه في سجونهم، وكم من مسلم عذبوه بمحاكمات قاسية.

كم يتّموا بمذابحهم، وكم رمّلوا من نساء وفتيات.

كم من سفينة أحرقوها، وكم من سفينة في البحر أغرقوها.

كم من مسلم نصّروه (بالإكراه) حتى السادة سجنوهم.

سدوا كل الطرق براً وبحراً في وجوه المسلمين الذين لايزالون مروعين.

شردوا الناس إلى قمم الجبال، وحتى هناك يعيشون في هلع... إلخ»[1].

وفي ثمانينيات القرن السادس عشر عاش عالم مسلم في مدينة بوناني

(*) أعرضنا عن ترجمة المثال الذي أورده المؤلف عن مصادره التي أشار إليها في الحواشي ٣٨ و٣٩؛ وذلك لأن فيها إساءة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم مثارها الحقد الموروث.

(1) Muid Khan, op. cit., pp.171, 178, stanzas 54-59, 325-6, 330-41.

Ponnani بالقرب من كوشين وكان يكره المسيحيين (البرتغاليين) جداً إلى درجة أنه أوصى أن يدفن بعد موته مُلْقىً على وجهه لئلا يرى أي مسيحي. وقد كان يأمر الرهائن المسيحيين بإجراء قرعة فيما بينهم كل يوم جمعة ومن يخسر يؤتى به إلى المسجد لكي يجبر على اعتناق الإسلام. ومن يرفض ذلك يقطع رأسه حتى تسيل الدماء على أرض المسجد. ويقال: إنه قتل على يده نحو مئتي مسيحي بهذه الطريقة[(١)] [(*)].

كانت الكنيسة ـ بالطبع ـ سافرة العداء للإسلام، وبخاصة تجاه الحج. ولقد أجازت مجالس الأبرشيات الكنسية التي عقدت في أواخر القرن السادس عشر في جوا سلسلة من القرارات المعادية للإسلام يتوقف تنفيذها على مدى إرادة ذراع السلطة المدنية لتنفيذها. في أول قرار، في عام ١٥٦٧ (سنة ٩٧٤هـ)، وهو القرار رقم ٣٠ أوصى ألا يمنح الموظفون غير المسيحيين عطلة يوم في الأسبوع «لممارسة شعائر أديانهم المزيفة». ولعل هذا قصد به المسلمون خاصة، ويقصد به يوم الجمعة[(٢)]. ويقول القرار الخامس والثلاثون الصادر عن المجلس نفسه: «يصل عدد من المسلمين والكفار الآخرين موانئنا ومعهم كتب لطوائفهم وعقائدهم وبعض الآثار المقدسة الكاذبة يحضرونها من بيت مكة ومن مناطق أخرى يقدسونها، ويمرون بها عبر أقاليمنا لبلادهم. على موظفي الجمارك إذا عثروا على مثل هذه الكتب والمقدسات ألا يمرروها، بل عليهم إخطار

(1) Documenta Indica, ed. J. Wicki et al, Rome, 1948- , 16 vols to date, to 1594, XV p.163.

(*) هذه روايات غير موثوقة، ومن مصدرٍ معادٍ، وهو لم يذكر حاكماً يأمر بذلك. وربما كانت تلك الروايات من نوع التشويش وإثارة الكراهية ضد الإسلام.

(2) Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae, ed. Vicecomite de Paiva Manso, I, Appendix, Concilia Provincialia Ecclesiae Goanensis, Lisbon, 1872, p.13.

المطارنة والأساقفة لفحصها وحرقها»[١].

لقد كان مجلس الأبرشيات الكنسي الثالث عام ١٥٨٥ (سنة ٩٩٣هـ) متعلقاً مباشرة بالحج (حج المسلمين). وجاء تحت عنوان تقريره الفرعي الآتي:

«يحظر إعطاء التصاريح أو رخصة للذهاب إلى مكة للحج أو لمعابد الهندوس»، ويمضي القرار قائلاً:

«ويتماشى قرار المجلس الكنسي مع قرار مجلس فيينا الذي أعلن فيه منع إصدار أي رخصة أو تصريح، مكتوباً أو شفهياً، لأي مسلم لئلا يذهبوا ليحجوا إلى بيت مكة عند نبيهم المزعوم محمد ﷺ»[*] وألا يمنح الكفار (الهندوس) رخصة السفر إلى الحج إلى معابدهم أو آلهتهم المزيفة. ووُجِّه قادة هرمز وجميع قادة القلاع في الهند لتنفيذ هذا الأمر بوصفه أحسن ما يرتجى من كل المسيحيين ذوي الغيرة على دينهم[٢].

لقد كان علماء الدين من كلا الجانبين يؤججون نيران الكراهية والمواجهة. لقد كان الزعماء الدينيون النصارى دائماً يسعون إلى حث نظرائهم القادة الدنيويين وتحريضهم على عدم التسامح. وفي خاتمة المطاف ربما تجشم الزعماء الدينيون المصاعب في سبيل الشهرة. وهناك حادثة لا تخلو من سمات المهزلة، فحواها أن اثنين من اليسوعيين وقعا في أسر الزعيم المسلم المحلي في ظفار عام ١٥٨٩ (سنة ٩٩٦هـ) فاشترط فدية لإطلاق سراحهما، واتُّفِقَ على فدية تقدر بتسعمئة دوقية، ولكن عالماً مسلماً (في رواية أخرى تركياً) كان قد أطلق سراحه من أسر البرتغاليين في ديو لقاء خمسة آلاف باردو (وفي رواية أربعة آلاف) وصل إلى ظفار وخبّر

(1) Ibid., p.14.

(*) هذه المواقف المعادية للإسلام والمسلمين.

(2) Bullarium, p.66.

ذلك الزعيم أن اليسوعي هو بمنزلة الفقيه عند المسلمين؛ لذا لابد من رفع قيمة الفدية، فهما سيدُرّان كثيراً من الأموال، وبهذا أوقفت إجراءات المبادلة، وأُخذ القسيسان إلى صنعاء حيث يوجد ثمانية وعشرون (وفي رواية ثمانية عشر أسيراً آخرين). ولقد كان حضور هذين القسيسين سبباً في تقوية عقائد أولئك الأسرى. وظلوا في الأسر مع استمرار التفاوض والمساومة على قيمة الفدية إلى عام ١٥٩٤ (سنة ١٠٠٢هـ) على الأقل[1]. وربما كان هؤلاء هم الذين رجعوا إلى جوا عام ١٥٩٦ (سنة ١٠٠٤هـ) على سفن عائدة من البحر الأحمر. وبالتأكيد أُطلق في هذه السنة سراح بعض البرتغاليين الذين كانوا أسرى لدى الأتراك على ساحل ماليندى في شرق إفريقيا»[2].

كانت مواقف السلطات الدنيوية أقل حدة بقليل من مواقف رجال الدين، مع أنهم يقتنعون أحياناً ويستجيبون لضغط رجال الدين ليكونوا متشددين غير متسامحين مثلهم. وفي حين كانت مجالس الأبرشيات الكنسية تعارض استيراد كتب الدين الإسلامي أو التذكارات الدينية، كانت السلطات المدنية أقل تشدداً في ذلك. فحينما بادل البوكيرك حاكماً محليّاً مسلماً الهدايا، كان فيما قدمه مصحف قيمته ٢٠٠ باردو[3]. ويبدو أن هذا المصحف كان قد صودر من تاجر معادٍ. ولقد بدا واضحاً في مناسبات أخرى أن البرتغاليين لم يكونوا يكرهون تداول بعض الأشياء

(١) انظر: Documenta Indica, XV pp.710, 741-2 لروايتين متعارضتين قليلاً في هذا الأمر، وانظر: Vol. XVI passim.

(2) See Archivo Portugues Oriental, ed. J.H. da Cunha Rivara, Nova Goa, 1857-77, 6 vols, III, p.585.

(3) Castanheda, II, lvii «.hu mo˜afo, qhe era hu liuro do alcorao do Mafamede, qhe foy aualiado e dozentos pard6es». For «mo˜afo» see S.R. Dalgado, Glossdrio Luso-Asiatico, Coimbra, 1919-21, 2 vols, s.v.

التي استولوا عليها. ففي عام ١٥١١ (سنة ٩١٧هـ) أرسل البوكيرك حملة إلى شرق جزر الملوك التي استولى عليها مؤخراً. وقد أرسل أيضاً هدايا إلى الملوك المحليين، من بينها قطع من المخمل المكّي الثمين التي كان البرتغاليون قد استولوا عليها من سفينة معادية من كاليكوت(١). وتكرر ذلك في مناسبات أخرى، فعاد هذا النوع من التدوير بنتائج سالبة على البرتغاليين. ففي عام ١٥٣٣ (سنة ٩٤٠هـ) استولوا على عدد من السفن التي تتاجر مع البحر الأحمر فصادروا أغلب حمولتها. وتضمنت تلك الحمولة المخمل الثمين والقماش المقصب المطرز من مكة وبراميل من ماء الورد. وحينما أرسل البرتغاليون سفيراً إلى البنغال للمفاوضات، أرسلوا معه الأشياء التي كانوا قد استولوا عليها هدايا إلى الحكام. ولقد سارت الأمور طبيعية حتى تعرّف أحد المسلمين، في البلاط البنغالي، من خلال بعض العلامات، تلك الهدايا. فقد كان هو شخصياً شاهداً على احتجاز سفن المسلمين المذكورة. وأبلغ الملك بذلك مشيراً إلى أن ما فعله البرتغاليون لم يكن سرقة فقط، بل أسوأ من ذلك، وأن هذه المواد قد نهبت من أناس ذاهبين إلى مكة للحج. وكان من نتيجة ذلك أن أخفقت تلك السفارة وأبقي السفير البرتغالي أسيراً بعض الوقت(٢).

وعلى الرغم من نظر رجال الدين النصارى إلى هذه الأعمال على أنها صالحة؛ لأن بها تكون محاربة الوثنيين، فإن السلطات الدنيوية يتملكها الغضب للمعاداة الدينية للمسلمين التي تتجاهل الجوانب والمنافع الاقتصادية للوطن على أرض الواقع. ففي عام ١٥١٤ (سنة ٩٢٠هـ) قرر البوكيرك أن يهاجم هرمز بدلاً من الإبحار في البحر الأحمر، مع أنه كان

---

(1) Ibid., III, lxxv.

(2) Gaspar Correa, Lendas de India, Coimbra, 1921-31, Lisbon, 1969, 4 vols, III, pp.476-9; Castanheda, VIII, caps. 1, lxvii.

يعلم جيداً أنه من الأفضل له أن يذهب إلى السويس لمحاربة أسطول سلطان مصر، ومنع الحجاج من السفر إلى مكة، وأن ينسق جهوده مع حاكم الحبشة، بحجة أنه إذا ضُيِّق في النهاية الخناقُ على تجارة المسلمين في البحر الأحمر، فإن بضائع البرتغال، التي هي غالباً من الأنواع نفسها، ستجد فرصة أفضل للبيع وبأثمان أعلى في الهند. لكن حملة كهذه ستكون باهظة التكاليف، بل ستكون عديمة الجدوى اقتصادياً مع أنها عموماً مرغوب فيها. لذا توجه الأسطول بدلاً من تلك الجهة إلى هرمز(١). وبصورة أعم وأكثر، فإن المسؤولين الماليين غالباً ما كانوا يشيرون إلى أن سياسات التشدد في عداء المسلمين كانت كلها جيدة جداً، وهذا ما كان يفضّله رجال الدين دون شك، ولكن الحقيقة أن ذلك كان سيؤدي إلى الحد من التجارة ويقلل من عائدات الجمارك. وكتب أحد المسؤولين عام ١٥٥٩ (سنة ٩٦٦هـ) ما معناه أنه في حين كانت العائدات الجمركية في جوا ثماني مئة باردو، فقد قفزت مؤخراً إلى ثمانين ألف باردو. ويعود الفضل في ذلك إلى السياسات التي لا تتسم بالتفرقة العنصرية. والآن يعود التهديد لهذا المورد مرة أخرى بعودة موجة جديدة من هذه التفرقة(٢).

يصيب الغموض الوثائق المتعلقة بالموضوع الحيوي في الدرجة التي اتبعت فيها السلطات الدنيوية البرتغالية نصائح رجال الدين، ومنعت المسلمين من السفر لأداء الحج. وتشير وثائقنا لأواخر هذا القرن (السادس عشر) أن حركة الحج كانت مستمرة، وبإمكاننا القول: إنه على الرغم من تفجر حماستهم الشديدة لعدم التسامح، فإن السلطات الدنيوية

---

(1) Castanheda, III, cxxxvi.

(2) Documenta Indica, IV p.492.

وتبدو هذه الأرقام خرافية، وأنها صممت خاصة للتأثير، وعدا هذا فإن النقطة عموماً جيدة.

البرتغالية لم تمنع الحجاج، أو أنها كانت تغض الطرف عنهم عند مصادفتهم، أو أنها ـ ببساطة ـ لم تكن قادرة على التمييز بين الحاج وغير الحاج على السفينة المتجهة إلى البحر الأحمر. ولكن الواضح أن السياسة البرتغالية نحو التجارة والسفر إلى البحر الأحمر كانت متقلبة طوال القرن السادس عشر، غير أنها لم تصل إلى حد فرض المنع التام طوال القرن[١].

لقد بدأ البرتغاليون في المحيط الهندي بمهاجمة سفن المسلمين التي يصادفونها بطريقة صارمة ودون تمييز. وتزخر الوثائق بروايات عن المذابح المروعة التي تعرض لها المسافرون والملاحون في السفن الذاهبة والقادمة من البحر الأحمر وإليه ومصادرة بضائعهم. لقد كانت التعليمات الملكية للحملة البرتغالية الثانية عام ١٥٠٠ (سنة ٩٠٥هـ) التي قادها كابرال Cabral تقضي بأن يشن الحرب على مِلاحة المسلمين بسبب العداوة التاريخية بينهم وبين البرتغاليين[٢]. وعلى كل حال فبعد مرور وقت قصير جداً صارت تلك السياسة أكثر تمييزاً، وإن لم تكن أقل دموية. فقد صار البرتغاليون يميزون بين السفن التي تحمل القادمين من مكة، من البحر الأحمر، وتلك التي تحمل المسلمين المحليين. ففي حين استمر البرتغاليون في التنكيل بالعرب والأتراك فإن معاملتهم للمسلمين الهنود المحليين اختلفت بعض الشيء؛ إذ سمحوا لهم بالمتاجرة، ولكن تحت أوضاع مشددة، واشترطوا عليهم ألا يحملوا في سفنهم أياً من هذين الفريقين من المسلمين اللذين يَعُدونهما عدوين لدودين للبرتغاليين. وحظروا عليهم أيضاً حمل أي نوع من الأسلحة التي يمكن أن تستخدم ضد البرتغاليين. والأهم من ذلك أنهم حظروا عليهم حمل التوابل. وفي الواقع أن ذلك كان الهدف الأساسي للبرتغاليين. لقد خططوا لقطع

(1) Farooqi in Mughal-Ottoman Relations fails to discriminate in this way.

(2) Annaes Maritimos e Coloniaes, Lisbon, 1840-46, 6 vols. V p. 216.

الطريق أمام تجارة التوابل عبر البحر الأحمر إلى أوروبا ليتم لهم احتكار تلك التجارة المهمة من خلال نقلها بحراً عن طريق رأس الرجاء الصالح.

لقد مزجت السياسة البرتغالية العبادة بشيطان الجشع، ولكن الواضح أن شيطان الجشع (احتكار تجارة التوابل) كان العنصر الرئيس. ففي أوائل القرن السادس عشر عام ١٥٠٢ (سنة ٩٠٧هـ) كان الأسطول البرتغالي ينتظر السفن القادمة من البحر الأحمر «ويسعون إلى تحطيمها حتى يصير ملك البرتغال سيد تجارة التوابل في الهند»[1]. وفي عام ١٥٠٥ (٩١٠هـ) كتب نائب الملك الجديد دالميدا d'Almeida مشيراً إلى أنه كان حاول مصادقة حاكم كاليكوت، ولكنه آثر أن يبقى صديقاً لمسلمي شمال إفريقية وغربها، ولذلك وضح دالميدا ثمن هذا الاختيار، وهو إغلاق تجارة التوابل تماماً على البحر الأحمر[2]. ولوضع ذلك موضع التنفيذ خصص أسطولاً لحراسة مدخل البحر الأحمر عام ١٥٠٦ (سنة ٩١١هـ) وصار يوقف كل سفينة ويسجن من لا يحمل إذن مرور من سلطة برتغالية مسؤولة[3].

واستمرت هذه السياسة خلال القرن[4]. وفي جولة ناجحة توغل أسطول برتغالي عام ١٥٢٥ (سنة ٩٣١هـ) في مضايق مكة، أي مدخل البحر الأحمر، وأحرق ٢٦ سفينة، وقتل كثيراً من الناس، وألقى القبض على آخرين وصودرت السفن المحملة بالتوابل[5]. وفي عام ١٥٢٨ (سنة ٩٣٤هـ) أغرق البرتغاليون أسطولاً بحرياً ضخماً مكوناً من مئة وثلاثين

(1) Marechal Gomes da Costa, Descobrimentos e Con quistas, Lisbon, 1927-30, 3 vols. II, p.110.

(2) Castanheda, II, p. xvii.

(3) Castanheda, II, p. xxxix.

(4) As Gavetas da Torre do Tombo, Lisbon, 1960-75, 12 vols., IV p.82, 387-8; Barros, III, p. ix, 7.

(5) ANTTCC, 1-33-3.

مركباً من كاليكوت، منها ستون للحراسة والبقية للبضائع[١]. ولم تكن كل الهجمات البحرية، على كل حال ناجحة، فقد كانت هناك ثغرة خطيرة ألا وهي عدم نجاحهم في احتلال عدن. بل فرض الأتراك العثمانيون عليها سيطرتهم من عام ١٥٣٨ (سنة ٩٤٤هـ) بفضل سليمان باشا، وبالتأكيد استولى عليها بيري ريس عام ١٥٤٩ (سنة ٩٥٦هـ) بعد مدة من شبه الاستقلال[٢]. وقد حرم هذا الإخفاق البرتغاليين من قاعدة كانت ستجعل مهمة خفر البحر الأحمر أكثر تأثيراً. فقد كان بعض التجار المسلمين المحظورة حركتهم يفلتون أحياناً من ملاحقة الأساطيل البرتغالية. وتأتي تلك الأساطيل متأخرة أحياناً فلا تلحق بسفن التوابل[٣].

إن من المهم التركيز في أن البرتغاليين سريعاً ما تناسوا محاولة إغلاق كل التجارة المتحركة إلى البحر الأحمر. وعموماً فإن أي سفينة حملت تصريحاً بالمرور ودفعت الرسوم الجمركية لهم في واحدة من قلاعهم كان لها حرية المتاجرة. وقد ظهر جلياً أن البرتغاليين لم يكن بمقدورهم السيطرة الكاملة على حركة المسافرين، كما أن التصاريح لم تمنع مطلقاً مرور الحجاج على الرغم من مطالبات السلطات الدينية. لذلك فإن التجارة ظلت مستمرة من الهند، وبالذات من كجرات، إلى البحر الأحمر، ولم تتأثر حركة الحجاج. وفي حالة كجرات، فإن هذه السياسة قد وُضعت بوضوح في معاهدات سلام في ثلاثينيات القرن السادس عشر. ففي عام ١٥٣٤ (سنة ٩٤٠هـ) نصّ واحد من أهم الشروط على وجوب رسو جميع السفن الكجراتية المبحرة إلى البحر الأحمر في باسين Bassein، والحصول على تصريح مرور، والمهم هنا أنه كان يسمح لها

(1) Castanheda, VII, p. xc.

(2) See Hess, «Pin Reis,» pp.27-9.

(3) For example, Barros, IV pp. ii, 10; Castanheda, VIII, pp. xliii; Couto, V pp. ii, 7.

بالذهاب إلى هناك[١]. ويفيد عدد من الوثائق لدينا أن أعداداً كبيرة من السفن الكجراتية كانت تحصل على هذه التصاريح للتجارة إلى البحر الأحمر منذ ذاك الوقت فصاعداً[٢]. وقد أثّر ذلك، في الحقيقة، في توسع التجارة الكجراتية مع البحر الأحمر كثيراً في هذا القرن.

كتب الحاكم البرتغالي نونو دي كونها Nuno de Cunha في أواخر عام ١٥٣٧ (سنة ٩٤٣هـ) إلى الملك ذاكراً أن التجارة من ديو إلى البحر الأحمر تسير على ما يرام. وقد أبحرت عدد من السفن الهندية من ديو إلى البحر الأحمر، ووصلت خمس وثلاثون سفينة من الساحل العربي وعدن وجدة[٣]. وفي عام ١٥٣٨ (سنة ٩٤٤هـ) فتشت سفينة برتغالية سفينة للمسلمين كانت تحمل تصريحاً من القبطان البرتغالي في ديو مضمونه «. . .أن يسمح لتلك السفينة بالإبحار من سورات إلى مُخَا والعودة إلى ديو، ولكن يحظر عليها أن تحمل تجارة ممنوعة (بالأساس يعني التوابل) أو الروم أو الأتراك. . .»[٤]. وبعد ثلاث سنوات فتش أسطول برتغالي قبالة البحر الأحمر سفينتين: إحداهما كبيرة، والأخرى صغيرة. وتحمل إحداهما تصريحاً من القبطان البرتغالي في ديو بالإبحار حتى السويس، وتحمل الأخرى تصريحاً من قبطان باسين لتبحر إلى جدة «وقد أقرت سفننا لذلك»[٥]. وفي عام ١٥٤٨ (سنة ٩٥٥هـ) كتب المجلس البلدي في جوا للملك أنه وصلت نحو خمسين أو ستين سفينة من البحر الأحمر إلى سواحل الهند، في السنة الأخيرة وحدها[٦]. ولقد كانت السجلات

(1) British Library, Additional MSS 28433, ff. 174-5v; see also the treaty of 1535 with Bahadur in Couto, IV pp. ix, 8.

(٢) انظر الحالة عام ١٥٣٨ في: Couto, V pp. ii, 8.

(3) Studia, no.10, p.184.

(4) ANTTCC, 1-62-154.

(5) Correa, IV p.237.

(6) ANTTCC, 1-81-93.

اليسوعية أيضاً تحتوي وبصورة رتيبة على معلومات عن وصول السفن من البحر الأحمر، ومن الواضح أنها لم تكن تتأثر ولا تنزعج من أن تلك السفن التي تبحر من معقل بلاد الإسلام[١]. ويسجل كوتو Couto قصة غريبة عن تاجر مسلم كان يحمل بعض الأقمشة الجيدة (البفتة) صنعت في بروش Broach كانت في طريقها إلى «الباشوات الأتراك» (فيما يبدو للحاكم العثماني لإحدى ولايات البحر الأحمر). ووقعت مشكلة للتاجر مع ضابط الجمارك البرتغالي في قيمتها. والنقطة المهمة هنا هي أن الموظفين البرتغاليين كانوا يتساهلون حتى مع التجارة المتجهة إلى قلب بلاد الإسلام، ويعدّونها أمراً روتينياً جداً واعتيادياً[٢].

وفي واقعة ذات أهمية خاصة حدثت في عام ١٦٠٩ (سنة ١٠١٨هـ) استوقف الأسطول البرتغالي سفينة عربية مبحرة من ديو في طريقها إلى البحر الأحمر. وكان أغلب ركابها السبعمئة من الحجاج. وكانت تحمل تصريحاً من شخص لم يكن سوى رئيس أساقفة جوا، وهو حاكم الهند البرتغالية بالإنابة في ذاك الوقت[٣]. وكان من الطبيعي أن تغلق التجارة في وجه أعداء البرتغاليين في أوقات الحروب، كما حدث من تصعيد إبان الحصار الثاني لديو عام ١٥٤٦ (سنة ٩٥٣هـ)[٤]. أما في الأوقات الأخرى، فإن التصاريح كانت تمنح لأغلب التجار الهنود يحترمها أغلب الربابين البرتغاليين. وفي عام ١٥٥٥ (سنة ٩٦٢هـ) استولى البرتغاليون على أربع سفن كانت تحمل التوابل، منها سفينة تركية تخضع لقانون الحظر من جهتين، كما استوقفوا إحدى وعشرين سفينة كجراتية تحمل

(1) Documenta Indica, III, pp. 651, 712; IV p.427; V pp. 263, 754.

(2) Couto, Soldado Pratico, p.83.

(3) Jean Mocquet, Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales, Rouen, 1630, pp.280-i.

(4) D. Joao de Castro, Cartas, ed. Elaine Sanceau, Lisbon, 1954, pp.227-30, 251, 257.

تصاريح بالمرور، ولكنهم عادوا وسمحوا لها بالإبحار عدا واحدة كانت تحمل ثمانية أتراك صادروا حمولتها وباعوها في هرمز(١).

تشير تلك الحوادث إلى أن البرتغاليين لم يكونوا يتصرفون دون تخطيط، بل كان لهم هدف مرسوم يسعون إلى تحقيقه هو مصالحة الحكام الهنود الأقوياء والتجار، مع تفادي العيش أسرى لكراهيتهم الأيديولوجية للمسلمين، فالأفضل من ذلك التفكير في رفع عائداتهم الجمركية من هؤلاء التجار المسلمين. ومع أن البرتغاليين كانوا نظرياً يحتكرون تجارة التوابل تماماً، فقد وجدوا أن عليهم أحياناً التنازل قليلاً في بعض المناطق الأخرى. ففي أواخر ثمانينيات القرن السادس عشر (٩٩٦ ـ ٩٩٧هـ) وقّع سلطان جولكوندا معاهدة مع البرتغاليين تنص على أن يرسل سفينة محملة بثلاثمئة كيس من الأرز إلى قلعتين للبرتغاليين: إحداهما في سيريلانكا، والأخرى في جزر الملوك، ويحصل في المقابل ـ شأنه شأن حاكم بيجابور ـ على تصاريح لسفنه الذاهبة إلى جدة ومُخَا(٢).

وفي عام ١٥٤٣ (سنة ٩٥٠هـ) تنازل حاكم بيجابور للبرتغاليين عن اثنتين من المقاطعات الهندية، هما بارديس Bardes وسالكيت Salcette الواقعتين إلى الشمال والجنوب من الإقليم البرتغالي الصغير في جوا، وبالمقابل سمح له البرتغاليون بالاتجار في البحر الأحمر، ولا تُحظر التجارة ولكن يتحتم دفع الرسوم الجمركية في جوا. ولابد هنا أن نتوقع أن كثيراً من الحجاج كانوا على متن تلك السفن(٣). وفي بداية القرن السابع عشر (الحادي عشر الميلادي) كان مالك عنبر، الحاكم الفعلي

(1) ANTTCC, 1-94-94.

(2) Sanjay Subrahmanyam, «Persians, Pilgrims and Portuguese: the Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp.503-30.

(3) Vitorino Magalhaes Godinho, Les finances de l'état portugais des Indes Orientales, 1517-1635, Paris, 1982, pp.80, 146.

القوي لأحمد نقر Ahmadnager، يحصل على تصريحين للتجارة مع البحر الأحمر كل عام[١]. والشيء نفسه ينطبق على مليبار، حيث كان البرتغاليون في أربعينيات القرن السادس عشر (٩٤٦ ـ ٩٥٦هـ) يعتمدون على التجار والحكام المحليين في الحصول على الخدمات. ومن هنا كان عليهم أن يسمحوا لهم بالاتجار مع البحر الأحمر، بموجب تصاريح خاصة[٢]. وفي عام ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧ (سنة ٩٥٣ ـ ٩٥٤هـ) كتب أحد أعيان كانّنور Cannanor إلى الحاكم البرتغالي ذاكراً له ضمن ما ذكر أن سفنه عادت من جدة ومُخَا[٣].

ويشير ماثيو Mathew إلى أن هذه الرخص قد أعطت الفرصة لتهريب الفلفل المحظور الاتجار فيه. وقد قاد هذا التساهل من جانب البرتغاليين بالنسبة إلى الاتجار في البحر الأحمر إلى تجدد تجارة التوابل مع أوربا عبر الشرق الأوسط[٤]. وقد صار التهريب أسهل؛ إذ توقفت عمليات التفتيش في البحر الأحمر بحلول عام ١٥٧٠ (سنة ٩٧٧هـ)[٥]. ولقد اشتكى الملك إلى نائبه عام ١٦٠٥ (سنة ١٠١٣هـ) من أن ملك كوشين وحكاماً آخرين من مليبار وكنارا استغلوا التصاريح لشحن الفلفل وبعض البضائع المحظورة الأخرى إلى البحر الأحمر[٦].

(1) Bulhao Pato, ed., II, p.290.

(2) K.S. Mathew, «Indian Merchants and the Portuguese Trade on the Malabar Coast during the sixteenth century,» Teotonio de Souza, ed., Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions, New Delhi, 1985, pp.5-6, 10.

(3) Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, «Coleccao da Sao Louren˜o,» III, if. 160, 180.

(4) Mathew, op. cit.; see also Silva Rego, ed., Documenta˜ao, X, p.157.

(5) Fernao Guerreiro, Relacao Annual das coisas que fizeram Os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missoes, ed. Artur Viegas, Coimbra, 1930-31, Lisbon, 1942, 3 vols., II, p. 390; Couto, X, p. vii, 7; XII, pp. i, 7; XII, pp. iii, 10; Cunha Rivara, III, pp.682-3.

(6) Bulhao Pato, ed., I, p. 36.

وتبرز ضرورة مصالحة البرتغاليين للحكام المحليين بوضوح من خلال العلاقات التي أقاموها بِـ «أكبر» حاكم إمبراطورية المغول العظيمة، وأقوى الحكام في الهند في القرن السادس عشر. لقد عرفوا جيداً مقدرة قواته العسكرية الهائلة. وبمجرد استيلائه على كجرات في عام ١٥٧٢ (سنة ٩٨٠هـ)، أصبح قريباً من الحاميات البرتغالية في ديو ودامان Daman، إضافة إلى أن كجرات كانت أهم المناطق التجارية للبرتغال. وتزايدت مخاوف حقيقية لدى البرتغاليين من إمكانية نجاح «أكبر» في إيقاف تجارتهم متى شاء، وكذلك من إمكانية احتلاله قلاعهم التي لن تستطيع تلقي المساعدة عبر البحر خلال الأشهر الثلاثة (يونيو إلى سبتمبر) نظراً لهبوب الرياح الموسمية الجنوبية الغربية الممطرة. وحتى لو استطاعت هذه القلاع الصمود، فستظل عرضة للخطر كما يشير خطاب يسوعي متشائم عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ): «سنبقى تحت حصاره، ومع أنه ليس بإمكانه أن يحتل مدننا وقلاعنا بالسلاح، إلا أنه لو استولى على الأراضي التي نستمد منها المؤن، لكانت هذه هي نهايتنا المحققة، لا قدر الله؛ لأنه لن يكون لنا ملجأ إلا سيلان...»(١).

في عام ١٥٧٢ ـ ١٥٧٣ (سنة ٩٨٠ ـ ٩٨١هـ) ظهرت مشكلة عارضة عندما احتل «أكبر» كجرات، وبدا لبعض الوقت كأنه ينوي أيضاً احتلال إقليم دامان التابع للبرتغاليين، إلا أنه عدل عن ذلك. ويعتقد البرتغاليون أنه لم يكن راغباً في تفجير المشكلات، بل كان يريد السلام لكي تتمكن سفنه من الإبحار بحرية بتجارتها إلى البحر الأحمر، ولكي تتمكن والدته وبعثة الصفوة النسوية من زيارة «ضريح محمد [كذا!]». ومن هنا تمت المحافظة على السلام مع البرتغاليين الذين منحوا سفنه تصريحاً سنوياً

(1) Archivum Romanum S.I., Rome, Provincia Goana et Malabarica, Cartas etc., vol. XV f. 18.

واحداً لدخول البحر الأحمر دون دفع أية رسوم جمركية[١]. وتبين أن هذه الاتفاقية مع «أكبر» كانت مكلفة جداً للبرتغاليين؛ ذلك أن تجار كجرات اغتنموا الفرصة، وصاروا يحشدون كل بضائعهم الثمينة في هذه السفينة في جدة، متفادين بذلك دفع الرسوم الجمركية. وصاروا ينقلون في رحلة العودة بضائع أقل قيمة في سفنهم الخاصة[٢]. وعلى الرغم من ذلك فقد كان البرتغاليون يحسون أنه لا خيار لهم سوى القبول بهذه الأوضاع غير المرضية؛ لأن «أكبر» كان بإمكانه أن يشكل لهم تهديداً شديداً إذا حاولوا استفزازه.

أما «أكبر» فقد كان يشكو أحياناً من أن البرتغاليين كانوا ينهبون الحجاج ويسلبونهم، ويسيطرون على حركتهم. غير أن كل هذه الشكاوى كان يخترعها ليصور نفسه على أنه المدافع الصنديد عن الإسلام. لذا فإن هذه الشكاوى لم تؤد إلى اتخاذه أي إجراء مؤثر. أعلن «أكبر» عام ١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ) أنه سيحتل موانئ البرتغاليين وذلك «لدحر الفرنجة الذين يشكلون حجر عثرة في طريق الحجاج إلى الحجاز»، وبعد ست سنوات أبلغ «أكبر» حاكم أوزبكستان أنه «يريد تحطيم الفرنجة الكفار الذين جاؤوا لجزر المحيط وأثاروا نيران الفتنة والاضطرابات، ونشروا الظلم، ومارسوا اضطهاد الحجاج المسافرين إلى الأراضي المقدسة، زادها الله تقديساً. لقد تزايدت أعدادهم، وأصبحوا عقبة كبيرة في طريق الحجاج والتجارة»[٣].

إن النتائج السياسية لظهور البرتغاليين في بحر العرب في القرن

(1) Couto, IX, cap. p.13.

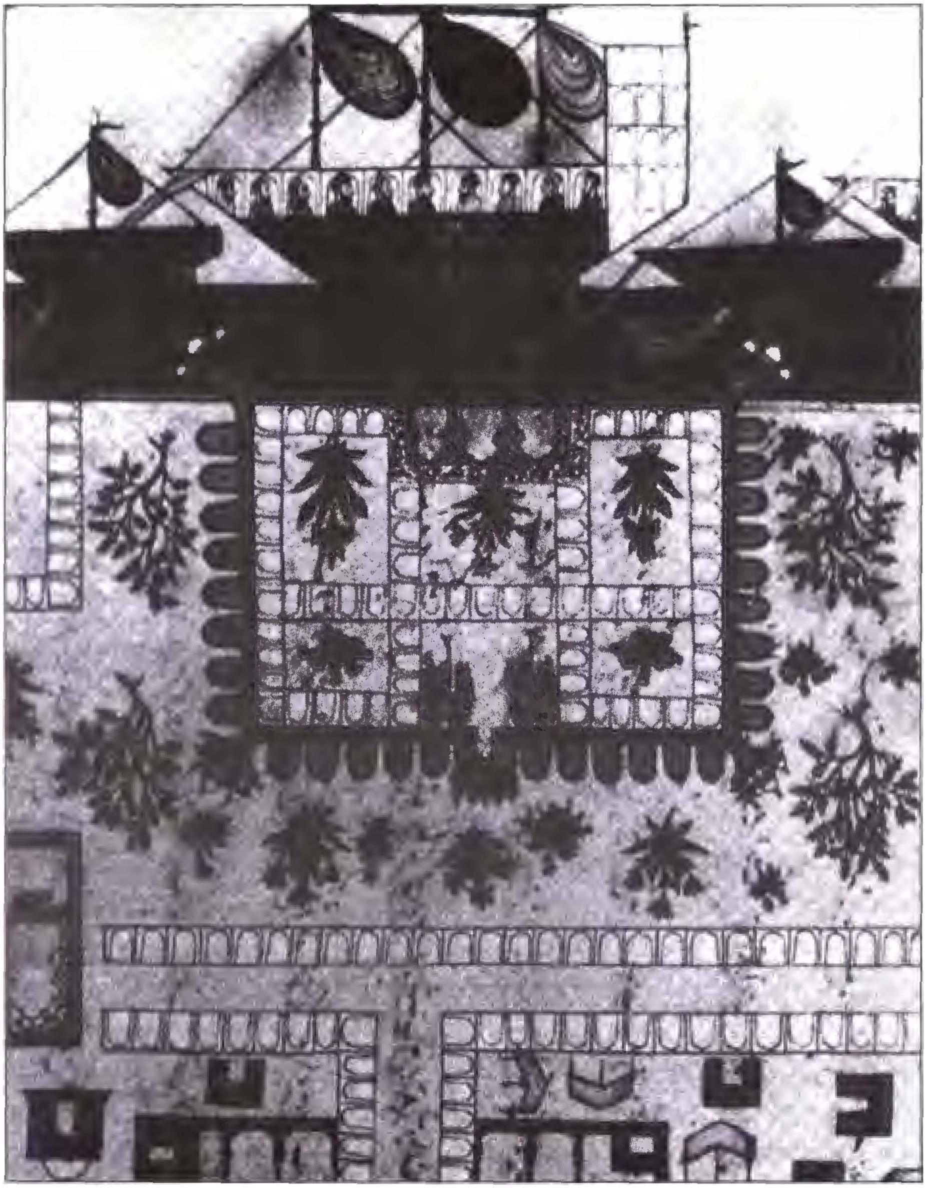
(2) See ibid. Arquivo Historico Ultramarino, India, caixa 3, no.4; Guerreiro, II, pp.389-90; Documentos remettidos da India, ou Livros das Mon˜o˜s, ed. R.A. de Bulhao Pato, Lisbon, 1880- 1935, 5 vols., III, pp.162-3.

(3) Abul Fazl, Akbar Nama, trans. H. Beveridge, Delhi, 1972-3, 3 vols., III, pp.409-10, 757-

السادس عشر كانت متنوعة، وبالتأكيد لم يتمكنوا أصلاً من إغلاق التجارة إلى البحر الأحمر أو طرق الحجاج. وبسبب ضعفهم عجزوا عن تنفيذ التوصيات المتسرعة الرعناء لرجال الدين. وكل هذا يعطي نوعاً من المفارقة، مع تأثير سياسي آخر في الحج، ألا وهو مواقف أباطرة المغول من هذه الحركة.

الفصل الخامس

المغول والحج



ميناء سورات. تتضح أهمية سورات من أن مجمل التجارة مع موانئ البحر الأحمر
كانت تنطلق منها، حتى قبل ظهور المغول على الساحة.
كما اشتهرت أيضاً بصناعة بناء السفن.

يتفاوت أباطرة المغول تفاوتاً كبيراً في مواقفهم تجاه الإسلام، ولكنهم يتفقون جميعاً ـ سواء كان ذلك بدوافع التقوى أم بدوافع سياسية ـ على أن يحصلوا على سمعة كبيرة، بأنهم المدافعون بإخلاص عن الإسلام المتفانين في خدمته والحارسين للأماكن المقدسة. وكان شائعاً أن ينسخ الواحد منهم القرآن بخط يده، قربةً عند الله، ثم يرسله إلى مكة المكرمة. فقد جاء في وصف أحد أسلاف هذه الأسرة المالكة ـ وقد حكم في غزنة في أواسط القرن الحادي عشر (الخامس الهجري) ـ أنه «كان حاكماً عادلاً مخلصاً اعتاد أن ينسخ المصحف بخط يده كل عام ويرسله إلى المدينة المقدسة مكة»[1]. ونسخ بابر، أول حكام المغول، مخطوطة للقرآن وأهداها إلى شريف مكة، ولكن سرعان ما طواها النسيان. ولا يبدو أن بابر كان ورعاً بشكل خاص، فقد درج على بذل الهدايا بصورة منتظمة، وإلى الجميع بعد انتصاره عام ١٥٢٦ (سنة ٩٣١هـ). وصار يحسن إلى أقاربه جداً، وفيهم أولئك الذين هم في وطنهم سمرقند. ولقد ورد في المدونة التاريخية بصورة عفوية ما نصه: «وإلى علماء الإسلام في سمرقند وخراسان كانت تذهب الصدقات لوجه الله، مثلما تذهب إلى مكة

(1) Al-Badaoni, Muntakhabu-t-tawarikh, trans. G. Ranking et al., Patna, 1973, 3 vols, I, p.51.

المكرمة والمدينة المنورة...»[١].

كان من عادة السلطان مظفر الثاني البالغ الورع الذي حكم في عام ١٥١١ ـ ١٥٢٦ (سنة ٩١٧ ـ ٩٣١هـ) أن ينسخ القرآن كل عام، ويرسل نسخاً منه إلى مكة والمدينة. وفي رواية أخرى أنه كان يرسل نسختين من المصحف يخطهما بيده بماء الذهب إلى مكة والمدينة. وكان يخصص منحاً مالية للعناية بالمصاحف ورعاية من يستخدمون هذه النسخ في التلاوة. وكان يكتب كل يوم آيات من القرآن بخط النسخ[٢]. وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر كان الإمبراطور المغولي أورانجزيب الذي عمّر طويلاً يفعل الشيء نفسه[٣]. وأنشأ مظفر أيضاً تكية (أو رباطاً) في مكة تتكون من مدرسة وسبيل لتوزيع الماء على الحجاج وأبنية أخرى، وأنشأ أوقافاً لرعاية المدرسين والطلاب، وخصص سفينة تنقل الحجاج الفقراء إلى مكة مجاناً، وكان يتحمل جميع نفقات رحلة حجهم لكي يصرفوا ما ادخروه من مال صدقات للفقراء في المدينتين المقدستين[٤]. ويدعي كتاب آخر مغاير لهذا الكتاب الفارسي المعاصر[*] أن ريع الأرض كان يوقف لرجال الدين بدافع سياسي أيضاً. قال سلطان ملوة Malwa المجاورة للمغول، والذي يُكن لهم العداء: «إن من الصعب الانتصار على كجرات؛ لأن هناك جزءاً كبيراً من الأرض يُمتلك على أساس ديني، وأنه

(1) Babur, Babur Nama, trans. A. Beveridge, New Delhi, 1970, pp. 228 and f.n.; 522-3.

(2) S.A.I. Tirmizi, Some Aspects of Medieval Gujarat, Delhi, 1968, p. 11; A Comprehensive History of India, vol. V, The Delhi Sultanat, Delhi, 1970, pp.887-8.

(3) Jadunath Sarkar, History of Aurangzeb, Calcutta, 1973-4, 5 vols., V, p.363.

(4) Sikandar, The Mirat-i-Sikandari, Persian text ed. S.C. Misra, Baroda, 1961, p.219.

(*) لم يذكر المؤلف اسمي الكتابين اللذين أشار إليهما.

ليس هناك ناحية ولا قرية إلا وفيها أراضٍ تمتلكها مؤسسات دينية[*]، أو أنها تدر معاشات لعلماء الإسلام أو الموظفين، وهذا في حد ذاته يؤلّف جيشاً جراراً بلا خيول ولا فرسان مثل النجوم التي تظل متيقظة طوال الليل»[١]. وكان السلطان محمود الثاني الذي خلف مظفراً في حكم كجرات في عام ١٥٧٥ ـ ١٥٧٦ (سنة ٩٨٣ ـ ٩٨٤هـ)، ورعاً وكريماً هو أيضاً. فقد خصص بعض الموارد من القرى القريبة من كامبي لتكون وقفاً يصرف منه على المدينتين المقدستين، كما شيد عدة أبنية دينية في مكة[٢]. وكان حكام البنغال يعملون هذا العمل نفسه في أوائل القرن الخامس عشر (أوائل التاسع الهجري)[٣]. وعمل حكام جولكوندا في عشرينيات القرن السابع عشر (سنة ١٠٢٩ ـ ١٠٢٨هـ) مثل ذلك، فقد كان الملك «يرسل سنوياً حصة من الأرز في شكل صدقات توزع على الحجاج في مكة والمدينة حيث يزار قبر نبيهم محمد بكل الحب والتوقير»[٤].

ومن هنا فإن الأهمية القصوى لمكة عند الحكام والمواطنين المسلمين في الهند واضحة جلية، ويمكننا التحقق من ذلك من النعوت التي أطلقوها على ميناء سورات، وهو الميناء الرئيس في كجرات، فهم ينعتونه بنعوت عدة هي: «باب مكة»، أو «بوابة مكة»، أو «الميناء المبارك»، أو «الميناء الميمون»، أو بأجل النعوت وأعظمها دلالة «باب بيت الله».

لقد سبقت الإشارة في الفصل الرابع إلى أن «أكبر» كان حريصاً على

(*) أي: الوقف الإسلامي.

(1) Fazluilah Lutfullah Faridi, trans. Mirati Sikandari. Dharampur, n.d., p. 126.

(2) Tirmizi, p.11.

(3) J.F. Richards, ed., Precious Metals in the Late Medieval and Early Modern Worlds, Durham, N.C., 1983, p. 22.

(4) W.H. Moreland, ed., Relations of Golconda in the Early Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1931, p. 37.

تجنب مواجهة البرتغاليين ما أمكن، حتى يتمكن من إرسال بعض نسائه إلى الحج بأمان. وقد أدَّت أعداد هائلة من صفوة النساء المسلمات الحج قادمات من الهند في المدة المختارة لهذه الدراسة. وكن يتلقين الدعم والعون في كل الأحوال، وبصورة مدهشة ومكثفة، من أقاربهن الذكور. وكانت من أُوَلهن بيجا بيقم Bega Begam التي صارت تعرف باسم «الحاجة بيقم» بعد وفاة زوجها ـ أحد النبلاء الهمايونيين Humayuns.

تعد جولبدان بيقم ابنة «بابر» أشهر النساء الحاجات. وعندما بدأ «أكبر» في القيام بالتجهيزات لحج عمته هذه في عام ١٥٧٥ ـ ١٥٧٦ (سنة ٩٨٣ ـ ٩٨٤هـ) أشيع أن الطريق غير آمن بسبب ما كان يقوم به البرتغاليون من نهب وسلب، فأرسل أحد كبار النبلاء لطمأنة المشاركات في رحلة الحج. وأخيراً أبحرت سفينتان تحملان جولبدان وعشر سيدات أخريات وكثيراً من المسؤولين الملكيين[١]. ولقد أمدها «أكبر» بنفقات سخية جداً، كما وفر نفقات ومؤناً «لكل الأتقياء والفقراء والعسكر الذين ينوون الحج»[٢]. وصلت سفن هذا الفريق إلى مكة المكرمة بعد رحلة تعدّ حقاً مغامرة، واستقر أفراده في الديار المقدسة بضع سنوات أَدَّيْنَ خلالها الحج أربع مرات والعمرة عدة مرات. ولقد وزعت الصدقات بسخاء إلى درجة أن سكان الحجاز وسورية وآسيا الصغرى صاروا يتدافعون نحو مكة لينالوا نصيباً منها[٣]. ويدّعي بدواني أنهم ذهبوا إلى مزارات الشيعة أيضاً في كربلاء، وقم، بالإضافة إلى مكة[٤]. وعادوا ببعض التذكارات وبعض

(1) Abul Fazl, Akbar Nama, trans. H. Beveridge, Delhi, 1972-3, 3 vols., III, pp. 275-7. See also Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748), Delhi, 1989, pp.19, 113-6.

(2) Khwajah Nizamuddin Ahmad, The Tabaqat-i-Akbari, trans. B. De.,Calcutta, 1911-40, vols., II, pp.472-3.

(3) Farooqi, Mughal- Ottoman Relations, p.115.

(4) Al-Badaoni, Muntakhabu-t-tawarikh, II, pp.216-7.

الخدم العرب بعد رحلة مغامرة استغرقت في مجملها سبع سنوات من عام ١٥٧٦ إلى عام ١٥٨٢ (سنة ٩٨٤ ـ ٩٩٠هـ)[١].

لقد مكن حُكام الدكن المسلمون نساءهم من الحج. ففي عام ١٦٤٠ (سنة ١٠٥٠هـ) أرسل حاكم جولكوندا نساء بلاطه إلى إيران لزيارة مزارات الشيعة وليذهبوا من هناك إلى مكة. سافرن بالبحر من جولكوندا إلى بندر عباس ووفر لهن الشاه، صنوهنّ في التشيع، جميع المساعدات في بلاد فارس، وزُرْنَ النجف حيث ضريح الإمام علي، وكربلاء حيث ضريح الإمام الحسين. غير أن الطريق إلى مكة كان مغلقاً بسبب الحرب[٢]. وبعد عشرين عاماً حجّت الملكة الأم بيجابور حجات متتابعة، يقول مانوسي: إنها أربع حجات في جملتها[٣]. وتخبرنا المصادر الإنجليزية أنها سافرت في سفينة هولندية صغيرة عام ١٦٦١ (سنة ١٠٧١هـ)، ووصلت مُخَا في مارس[٤]. ولا بد أنها استراحت بعد وصولها هي وأفراد حاشيتها عدة أشهر، إذ إن بداية ذي الحجة في ذلك العام صادفت نهاية شهر يوليو. ولكن المصادر البرتغالية تشير إلى أنه في مارس من عام ١٦٦٣ (رجب سنة ١٠٧٣هـ) أبحرت سفينة بها والدة ملكة بيجابور التي

---

(1) Gulbadan Begam, the History of Humayun, Trans. A. Beveridge, Delhi, 1972, pp. 69-75.

(2) Riazul Islam, ed., A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations (1500-1750), Tehran and Karachi, 1979-82, 2 vols. II, pp.155-6.

(3) Niccolao Manucci, Storia do Mogor, trans. W. Irvine, London, 1905-7, 4 vols, II, p. 300. Suraiya Faroqhi, Herrscher jiber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, pp.25- 6,

وتشير إلى سفينة تمتلكها أم ملكة بيجابور، وربما هي نفسها التي حملت ١٥٠٠ حاج.

(4) William Foster, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols., 1661-4, p.88 f.n.; R.B. Seijeant, The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1963, pp. 12-1.

أرادت السفر إلى مكة[١]. وربما شاهدها في رحلة حجها هذه تافرنييه Tavernier في أصفهان حيث كانت تزور مزارات الشيعة[٢].

كان أغلب الحجاج المسلمين الهنود في المدة المختارة للدراسة، كما نتوقع، هم من الرجال. وتتعدد أسباب الحج بين الصفوة. وبلا شك فإن التقوى تمثل غالباً الدافع الأساسي، أو تكون على الأقل من بين دوافع كثيرة. ولكن عدداً من الحكام الهنود كانوا يتخذون من إرسال بعض النبلاء إلى الحج وسيلة لإبعاد غير المرغوب فيهم عن البلاط، أو مسوّغاً لمعاقبة ذوي السقطات. ولما للحج من أهمية في عقيدة المسلم فإن من الصعب على أحد ذوي المناصب العليا أن يرفض تلك «الفرصة»، أي: الذهاب إلى الحج. ومن جهة أخرى فإن الحاكم لا يرفض طلباً يرفع إليه من راغب في السفر لأداء فريضة الحج. ومع ذلك فإن قلة ممن يؤثرون العاجلة يودون الذهاب، بخلاف أهل التقوى. وفي عالم القصور يصبح الوصول إلى المركز، أي: القرب من الإمبراطور، أمراً ضرورياً. ولا شك أن علاقة المرء بالبلاط، قرباً أو بعداً، هي التي تحدد مكانته الاجتماعية في نظر الجمهور؛ فالذي يُقصى عن البلاط تهبط أسهمه، ويخمل ذكره. أما الرحلة إلى مكة المكرمة والعودة منها فقد تستغرق سنة كاملة أو أكثر، لذا فهي تُعد، من الناحية السياسية على الأقل، عقاباً صارماً يصعب بعده على المرء أن يسترد مكانته.

وقد يقود سوء التصرف إلى هذا النوع من النفي المغلف بأنه فرصة لأداء فريضة الحج. وفي مدة حكم «أكبر» سقط أحد النبلاء المشاكسين،

---

(1) Historical Archives of Goa, «Livro da Fazenda,» X, f. 131.

(2) J. -B. Tavernier, Travels in India, ed. V Ball and W. Crooke, New Delhi, 1977, 2 vols., I, p.148.

لقد زار أصفهان عدة مرات، ولكن سنة ١٦٦٤ ـ ١٦٦٥ تبدو أنها هي التي قابلها فيها.

يدعى مظفر خان، وذلك عندما فقد أعصابه وهو يلعب لعبةً في البلاط «إذ تصرف بطريقة همجية وفظة» ـ وهذا أفقده الحظوة لدى «أكبر ـ الذي هدد بإرساله إلى الحج لعله يشعر بالهوان، ويتذوق مرارة النفي فيصلح من حالته التي تردّت»[١]. وقد كان هذا التهديد كافياً لتهذيب سلوك ذلك النبيل الذي بادر إلى طلب العفو من مولاه «أكبر» وحصل عليه، ومن ثَمَّ أعفي من الذهاب[٢]. وفي نحو المدة نفسها تشاجر اثنان من كبار علماء الدين في البلاط أمام الملأ بعض الوقت، فأرسلهما «أكبر» في النهاية إلى الحج عام ١٥٧٨ ـ ١٥٧٩ (سنة ٩٨٦هـ)؛ ويظهر أن الرجلين تصالحا في أثناء الرحلة. وبعد ذلك بزمن أبدى أحد البارزين معارضة صريحة لصعود نجم أبي الفضل[*] بشكل اتسم بعدم اللباقة، وهذاالأمر أوغر عليه الصدور، وأدى ذلك إلى إبعاده إلى مكة[٣].

وفي الحقيقة، فإن الذهاب إلى الحج خيار يقدم إلى المغلوبين. فمن الطبيعي أن ينفي الحاكم الجديد خصومه المنهزمين إلى مكة، وهو أفضل من المخاطرة المفتوحة بقتلهم. وحدث مثل هذا في أواخر القرن الرابع عشر عندما تولى سلطان ضعيف مقاليد الحكم في مملكة البهمنيين وأصبح معرضاً للخطر بعد مقتل الحاكم الخفي والمحرك الفعلي. وعلى كلٍ فقد سمح للسلطان السابق فقط بالذهاب إلى مكة[٤]. وكان همايون يتعرض دائماً للمتاعب من أقاربه، وتمكن من إرسالهم إلى مكة عندما تعززت قوته. ولقد سمح لـ «عسكري» بالسفر إلى مكة بعد أن بدا منه أخيراً عدم الإخلاص، لكنه مات في الطريق. وبعد المحاولات غير الناجحة من

(1) Akbar-Nama, II, pp.534-S and f.n.

(2) Ibid., III, p.9.

(*) أبو الفضل أحد رجال بلاط «أكبر».

(3) Badaoni, II, pp.275, 283.

(4) Comprehensive History, p.979.

كامران، فقئت عيناه، وأرسل إلى مكة عام ١٥٥٣ (سنة ٩٥٩هـ)، وأدى أربع حجات، ومات عام ١٥٥٧ (سنة ٩٦٤هـ)[١]. وقد كان بيرم خان، قائد الإمبراطور «أكبر» والوصي عليه، طرفاً في حادثتين مماثلتين. ففي عام ١٥٥٦ (سنة ٩٦٣هـ) وعندما زاد تأثيره في الإمبراطور الصغير، نفى خصماً له، هو مير أصغر منشي، إلى مكة ولم يعد منها إلا عام ١٥٦٠ (سنة ٩٦٧هـ)[٢]. وقد ضاق «أكبر» ذرعاً بسلوك الوصي عليه (بيرم خان) غير المحتمل، فأعطاه أموالاً، وسمح له بالذهاب إلى مكة، غير أنه قتل في مشاجرة شخصية في كجرات قبل صعوده السفينة. وغادر صوفي كجراتي من المحسوبين على حاكم كجرات المستقلة، ويُدعى بهادر الكجراتي إلى مكة بعد هزيمة الحاكم على يد المغول عام ١٥٣٦ (سنة ٩٤٣هـ)[٣]. ولقي زعيم ديني آخر المصير نفسه بنفيه إلى الريف بسبب آرائه. وكان هناك قاض مهم لدى أورانجزيب، هو قاضي القضاة، وكان كثير المصادمات للإمبراطور. وعندما أعلن ذلك القاضي أن غزو بيجابور وجولكوندا عمل غير شرعي كان ذلك بمنزلة القشة التي قصمت ظهر البعير، إذ أجبره الإمبراطور على الاستقالة مع السماح له بالتوجه إلى مكة[٤].

يتبين لنا مما سبق أن هناك عدداً من الأمثلة لشخصيات دينية وسياسية فقدت مكانتها لدى البلاط، وذهبت بعدها إلى الحج طوعاً أو قسراً. ويمكن أن يكون ذلك مصير النبلاء الذين يسيئون التصرف. فقد حدث أن

---

(1) Bamber Gascoigne, the Great Moghuls, London, 1971, pp. 64-5; Gulbadan, pp. 41, 49.

(2) I.A. Khan, The Political Biography of a Mughal Noble, New Delhi, 1973, p.65, f.n.

(3) S.A.A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi, 1978-83, 2 vols., II, p.321, and see pp.266, 338-9, 372 for other examples.

(4) S.A.A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Agra, 1965, p.394.

خسر أحد النبلاء معركة في عام ١٥٦٣ (سنة ١٠٧٤هـ)، فكتب لـ «أكبر» معتذراً بأنه لا يدري بأي وجه يقابله، واستأذن بالسماح له بأن يذهب إلى مكة حتى «يتطهر من ذنوبه، ثم يعود ليقبّل عتبة البلاط»، ولكن «أكبر» رفض ذلك الطلب[١]. وفي عام ١٦٩٠ ـ ١٦٩١ (سنة ١١٠٢هـ) أساء أبو الخير معاملة المراتها Marathas[*] فأقصي في النهاية عن منصبه وعن الجاقير Jagir[**] وأرسل إلى مكة[٢]. وحدث في ذلك الوقت أن سقط نبيل سقطة مع أورانجزيب فقد بعدها كل أملاكه وألقابه وأرسل إلى الحج، ثم عُفي عنه بعد ذلك[٣]. ومن ناحية أخرى فقد يتذرع النبيل منهم بطلب السماح له بالذهاب إلى الحج ليتفادى البقاء أسيراً في البلاط. وبمجرد انطلاقه وابتعاده، فإنه إما أن ينضم إلى المتمردين وإما أن يقود هو تمرداً من عنده. وبالطبع فإن من الصعب جداً رفض طلب للذهاب إلى الحج؛ لأن هذا يعني حرمان النبيل من أداء واجب ديني أساسي[٤].

وفي مدة حكم جهانكير حدثت جفوة بينه وبين طبيب فارسي في البلاط هو الحكيم «صدرا ـ مسيح الزمان». ويشير جهانكير في مذكراته إلى أنه على الرغم من مرضه الشديد فإن: «ذلك الرجل غير المحترم... على الرغم من كل ما قدمته إليه، وعلى الرغم من أنه يراني في هذه

(1) I.A. Khan, Political Biography, pp.70-i.

(*) سكان الحواف الغربية للهند لم يدينوا بالإسلام، وكانوا مصدر عداء دائم للمسلمين في الهند.

(**) وظيفة قيادية في الجيش.

(2) Khafi Khan, Khafi Khan's History ofAlamgir, trans. S. Moinul Haq, Karachi, 1975, p.393.

(3) Ishwardas Nagar, Futuhat-i-Alamgiri, trans.and ed. Tasneem Ahmad, Delhi, 1978, pp. 94-116.

(4) Nawwab Samsam-ud-daula Shah Nawaz Khan, The Maathirul-Umara, trans. H. Beveridge, ed. Baini Prashad, Patna, 1979, 2 vols., II, pp.891-3.

الحالة، فإنه لم يعطني الدواء اللازم لعلاجي، مع أنني قد ميزته على جميع الأطباء الذين كانوا في خدمتي، لكنه رفض علاجي. . . ولما يئست تركتهم جميعاً، وقررت التوقف عن جميع الأدوية، وسلمت نفسي إلى الطبيب الأعلى. ولما كان الشراب يريحني من معاناتي فإنني صرت أشرب في النهار على غير عادتي ثم صرت مسرفاً فيه تدريجياً»[١]. وبدا واضحاً أن الحكيم أحس بعدم رضا الإمبراطور عنه؛ إذ طلب فجأةً «السماح له بالذهاب في رحلة إلى الحجاز ليؤدي الحج إلى البيت الحرام. وبقدر ما كنت كعادتي دائماً في جميع الأحوال، وبالاعتماد على الله جل جلاله الذي يعطي بلا منّ أعطيته الإذن وبكل سرور. ومع أنه يمتلك كل شيء (للرحلة) فإنني نفحته ٢٠,٠٠٠ روبية لمساعدته على تغطية النفقات. . .»[٢]. تحرك الحكيم حاجاً، ولكنه وقع في أسر الإنجليز عندما كان عائداً عام ١٦٢٣ (سنة ١٠٣٢هـ)[٣]. ولا بد أنه قد حجّ حجّاً ثانياً عام ١٦٣٢ (سنة ١٠٤٢هـ) ثم عاد بعد أربع سنوات عن طريق البصرة مصطحباً معه أربعين جواداً من كريم الخيول العربية[٤].

لقد كان الحجاز ملاذاً شهيراً للمهزومين من النبلاء والطامحين إلى الملك. ففي عام ١٥٣٥ (سنة ٩٤٢هـ) واجه حاكم كجرات، بهادر شاه، ضغطاً كبيراً من همايون، حتى إنه أرسل أحد النبلاء، ويدعى أصاف خان، بكنوزه وحريمه إلى مكة. وبقيت نساؤه هناك بعد وفاة بهادر شاه في عام ١٥٣٧ (سنة ٩٤٤هـ) ولم يعد أصاف خان إلا عام ١٥٤٨ (سنة

(1) Jahangir, The Tuzuk-i Jahangiri, trans. A. Rogers, ed. H. Beveridge, New Delhi, 1968, vols., II, p.213.

(2) Ibid, II, p.217.

(3) William Foster, ed., The English Factories, 1622-23, p. 273 f.n.; 1634-36, pp. xv, xxv, 99.

(4) Maathir-ul-Umara, II, pp.662-3.

٩٥٥هـ). وليس في السجلات أي ذكر لمصير النساء والكنوز[١]. كذلك لقي متمرد آخر على «أكبر» عقاب الإبعاد إلى مكة عام ١٥٨٧ (سنة ٩٦٦هـ) بعد هزيمته[٢]. وفي عام ١٦٥٩ (سنة ١٠٦٩هـ) وفي صراع على خلافة أورانجزيب، خسر شاه شجاع المعركة، وحاول الهرب من غريمه المنتصر أراكان ليلوذ بمكة[٣]، ولكنه قتل قبل أن يغادر.

كان الاعتقاد السائد بين الحكام أن الحج يعيد المتمرد إلى صوابه، ويردعه عن أعماله الشريرة، ولكن التجربة الفعلية أظهرت نتائج متباينة. ففي عهد شاه جهان كان سلوك السيد منصور خان بارا سيئاً جداً، حتى إنه سجن عدة مرات وعُدَّ سيّئ الطباع، وانتهى الأمر به أن أرسل إلى كجرات «ليتوجه منها إلى مكة المكرمة على أمل أن يقلع عن عاداته الذميمة، ويكفر عنها بفعل الطاعات». وفي الواقع اعتدل سلوك ذلك النبيل نتيجة لذلك[٤].

وربما تذهب التجربة أدراج الرياح، فقد كان عدد من الحجاج المغول يتعرضون للابتزاز الشديد من أهل مكة وحكامها إلى درجة أفقدتهم عقيدتهم أو على الأقل أضعفتها. كان الأشراف في مكة يحسنون التصرف بوصفهم حكاماً للحجاز، حتى أصبحت مطالبهم الواسعة في النصف الأول من القرن الخامس عشر تجد القبول. واستمرت على هذا المنوال بعد ذلك. وكانوا يحصلون على رُبع قيمة كل سفينة تتحطم على

(1) Cambridge History of India, vol. IV; The Mughul Period, Delhi, 1963, pp.331, 341; Hajji ad-dabir, An Arabic History of Gujarat,Trans. M.F. Lokhandwalla, Baroda, 1970-74, 2 vols., Introduction, p. xix.

(2) R.C. Majumdar, ed., History and Culture of the Indian People; the Mughul Empire, Bombay, 1974, p.142.

(3) Manucci, I, pp.370, 374.

(4) Maathir-ul-Umara, II, pp.58-9.

سواحلهم، وربع كل الهدايا التي ترسل من الخارج «إلى أهل مكة»، وعُشْر البضائع المستوردة والمتضمنة عُشر كل البضائع في كل السفن الهندية المتجهة إلى جدة[١]. وعلى الرغم من كل ذلك فقد كان الأشراف يقبلون الهبات بكل جشع، ويبتزون الحجاج. ففي ثمانينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٨٨ ـ ٩٩٧هـ) عُين سلطان خواجه أميراً للحج والمسؤول الرسمي عن النفقات الحكومية لبعثة الحج. وقد اصطحب معه عدداً من حاشيته أيضاً و٦٠٠,٠٠٠ روبية و١٢,٠٠٠ خلعة لتوزيعها على أهل مكة. ولكنه تعرض لابتزاز كبير دون شفقة في مكة لدرجة أنه لدى عودته انضم إلى «العقيدة الإلهية» التي أسسها «أكبر» وهي مفهوم منحرف يجمع بين معتقدات متعددة[٢]. وهناك حادثة أخرى مشهورة تعرض لها أخو «أكبر» من الرضاعة مرزا عزيز كوكا الذي تخاصم هو والإمبراطور في تسعينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٩٨ ـ ١٠٠٩هـ) فتوجه إلى الحج برفقة ستة من أبنائه وست من بناته ونحو مئة مرافق[٣]. كان هدفه الإقامة الدائمة بالمدينتين المقدستين، ولكنه ملّ البقاء في مكة سريعاً. ويبدو أن الأشراف كانوا هم السبب في جعل حياته صعبة؛ فقد كانوا يتلقون معاشات منتظمة من «أكبر»، لذا فقد حرضهم الأخير على مضايقة مرزا عزيز. ويُسجل «بدواني» النتيجة، وهي رجوعه من مكة «حيث لقي كثيراً

(1) Gerald de Gaury, Rulers of Mecca, London, 1951, p.107.

(2) Ain, I, pp.467, 284; Akbar Nama, III, pp.271-2.

إنني أحس بالعجز عن توضيح هذا المثال وغيره من الأمثلة الأخرى المتعلقة بتوزيع الخِلات؛ لأن تسلُّمها كان عادة الاعتراف بأن المسلمين هم خدم أو زبائن قياساً بالمانحين. وللحصول على معلومات عامة عن علاقات المغول بالأشراف، انظر فاروقي:

Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, pp. 107-43.

(3) Abul Fazl, Am-i Akbari, Trans. H. Blochmann et al., New Delhi, 1977-78, 3 vols. I, p.345.

من الأذى على أيدي الأشراف، ضارباً بالبركة التي نالها من الحج عرض الحائط، والتحق فور رجوعه بالطائفة المسماة العقيدة الإلهية»[١].

ولعل أورانجزيب أكثر المغول سخاء من حيث هذه الرعاية لحكام مكة وسكانها. وفي الواقع، فإنه كان قد اشتهر بأنه أكثر حكام الأسرة المالكة ورعاً والتزاماً. كان يشتكي بمرارة من أولئك القراصنة الأوربيين الذين يهاجمون التجار والحجاج عندما يتجهون إلى البحر الأحمر منهياً شكواه بالتشديد على «أن اللين لن يجدي، نحن في حاجة إلى العنف والشدة»[٢]. وحاول الحصول على مساعدة الشركات التجارية الأوربية ومساعدة عرب مسقط، ولكنه لم يُصب كبير نجاح[٣]. وكما شهدنا في الفصل السابق فإن البرتغاليين لم يكونوا أحياناً في عدائهم للمسلمين، بدرجة العداء نفسها التي كان يرجوها منهم رجال الدين المسيحيون. وأيضاً نجد أحياناً أن جميع المغول اضطروا إلى تعديل اهتمامهم بالحج نزولاً عند سياسة الأمر الواقع. لقد كان علماء السنة في البلاط يشتكون من إغلاق الشيعة الصفويين طريق الحج على الهند حتى إنهم قالوا: إن الحج عن طريق بلاد فارس باطل. ولكن المغول لم يثيروا هذا الأمر في أي من سفاراتهم وخطاباتهم التي كانوا يبعثون بها إلى الصفويين. ويعزو فاروقي السبب في ذلك إلى رغبة المغول في بقاء بلاد فارس قوية حتى يتسنى لها الوقوف في وجه الخطر الرئيس على الهند من جهة الشمال الغربي، أي الأوزبك. ولأن هذا الخطر كان شغل المغول الشاغل، فقد دفعهم إلى غض النظر عن مضايقات الصفويين المتكررة للحجاج[٤].

(1) Badaoni, II, p.412; S.A.A. Rizvi, Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, New Delhi, 1975, p.199.

(2) Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, p.144.

(3) Ibid., pp.153-4.

(4) Ibid., pp.161-2.

وعلى كل حال، فإن أورانجزيب نفسه لم يكن أسيراً لمكانة مكة تماماً. لقد كان مهتماً في أوائل عهد حكمه، دون شك، بالأسباب السياسية والدينية على السواء ليقف بطلاً حامياً للعقيدة. لقد كان يعي جيداً أن كثيرين يعدّونه عاقاً مغتصباً للحكم، ويشمئزون من معاملته لوالده وإخوته. ولذلك فقد كان حريصاً على أن يجد الاعتراف من شريف مكة ذي المكانة الدينية العالية، وفي أواخر عام ١٦٥٩ (سنة ١٠٦٩هـ) أرسل بعض الهدايا إلى المدن المقدسة(*) تقدر قيمتها بنحو ٦٦٠,٠٠٠ روبية. واعتماداً على رواية مانوسي فإن الأشراف حكام مكة، محافظة على كرامتهم، رفضوا تلك الهدايا مشيرين ـ وهم عموماً محقّون في ذلك ـ إلى أن «أورانجزيب» لا يستطيع أن يكون الحاكم الشرعي للهند المغولية ما دام والده حياً[١]. وعلى كل حال، لم يكترث «أورانجزيب» تجاه رفض هداياه في مكة. ومن أجل اكتساب الاعتراف أنفق «أورانجزيب» خلال الأعوام ١٦٦١ ـ ١٦٦٧ (سنة ١٠٧٢ ـ ١٠٧٨هـ) ما جملته ٧,٠٠٠,٠٠٠ روبية في شكل هدايا لعدة ملوك في الخارج[٢]. حيث كان جملة ما أرسل إلى مكة عام ١٦٥٩ (سنة ١٠٦٩هـ) بالفعل ضئيلاً جداً[٣]. وفيما يتعلق

(*) يقصد مكة المكرمة والمدينة المنورة.

(1) Sarkar, Aurangzeb, III, p.67; Manucci, II, p.3;

وحسب ساقي مستعد خان Saqi Must'ad Khan, Maasir-i-Alamgiri, trans. J.N. Sarkar, Calcutta, 1947, p. 17.

فإن الأشياء تساوي عام ١٦٥٩، ٦٣٠,٠٠٠ روبية. للحصو ل على معلومات عن علاقات «أورانجزيب» الدبلوماسية بالعثمانيين وقوى أخرى انظر فاروقي:

Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, pp.57-69,

(2) Cambridge History of India, IV p.229.

(٣) ومع ذلك فقد نشير إلى أنه في عام ١٦٦٢ أرسل شاه فارس هدايا قيمتها ٤,٢٢,٠٠٠ روبية فقط؛ وقد أجاب «أورانجزيب» لهذا الحاكم الرئيس بقيمة ٥,٣٥,٠٠٠؛ انظر .Maasir, pp. 17,22

بالأمر الثاني، يدعي مانوسي أن الأشراف قد عضوا أصابع الندم، وأحسوا بأنهم استعجلوا عندما رفضوا الهدايا القيمة؛ لأن المسلمين من الهند يشكلون دائماً البقرة الحلوب الرئيسة لهم. وهرع الأشراف بعد ذلك إلى إحياء أسلوبهم القديم، وهو إرسال هدايا صغيرة، لها قيمتها القدسية، وإن كان من المشكوك في أصالة بعضها، متوقعين في المقابل تلقى هدايا مالية كبرى وقيمة. «لقد اعتاد شريف مكة بالذات أن يرسل وكلاءه إلى بلاط دلهي كل عام بهدف جمع الإعانات باسم الرسول...»(١).

لقد تم التحرر من الوهم مبكراً. وحسب ما أورده مانوسي، «فقد حدث عام ١٦٦٥ (سنة ١٠٧٦هـ) أن جاء موفد من مكة هو «سيدي يحيى»، وأحضر معه أربعة عشر رأساً من الخيول العربية، ومكنسة كانت تستخدم في تنظيف قبر محمد [كذا! ـ يقصد الكعبة] ومعها قليل من التراب... وقد استقبل أورانجزيب أولئك السفراء والهدايا ببالغ التقدير»، ولكنه لم يستجب كثيراً، إذ رجعوا «بشرف التقدير أكثر من رجوعهم بالهدايا»(٢). ويبدو واضحاً أن تلك كانت السفارة التي وصفها بيرنير Bernier ودونما مبالغة حين أشار «إلى قدوم مبعوثين من جانب شريف مكة يحملون معهم بعض الهدايا، إلى جانب عدد قليل من الخيول العربية، ومكنسة صغيرة استخدمت في كنس المعبد الصغير [كذا! ـ يقصد الكعبة] الواقع في وسط المسجد الكبير في مكة... ولم يلق هؤلاء الدبلوماسيون تقديراً لائقاً، أو ربما لم يلقوا تقديراً أصلاً. لقد كانت حالة ذلك اللفيف من الدبلوماسيين مزريةً إلى درجة أن الجميع كانوا يعتقدون أن هؤلاء إنما قدموا فقط من أجل المال مقابل هداياهم، ومن أجل الحصول على مبالغ أكبر مقابل الخيول والبضائع المتنوعة التي جاؤوا بها إلى المملكة معفاة من الرسوم الجمركية على أساس أنها ممتلكات

(1) Cambridge History of India, IV p.229.

(2) Manucci, II, pp.114-5 and f.n.; Maasir, p.32.

لسفراء»، وعلى أساس أنهم يستحقون أيضاً أخذ بضائع من الهند دون دفع رسوم[١].

قرر الأشراف، على الرغم من عدم التقدير الذي لقيته سفارتهم، الاحتفاظ بالتبادل المربح (لهم). ففي عام ١٦٦٨ (سنة ١٠٧٩هـ) سافر أحد المبعوثين المكيين حاملاً معه ٩٠٠٠ روبية وهدايا تشمل وشاحاً وحصاناً وسَرْجاً مطعماً بالفضة. وبعد ثلاث سنوات جاء إلى الهند مبعوث مكي بفرسين عربيين وقراب من الفضة، وحصل في المقابل على خنجر مرصع بالجواهر و١٠,٠٠٠ روبية، وقطعتين من العملة القيمة مع ٢٠,٠٠٠ روبية للشريف. وفي عام ١٦٧٤ (سنة ١٠٨٥هـ) جاء مبعوث آخر ومعه ٥٠,٠٠٠ روبية. وفي عام ١٦٨٥ (سنة ١٠٩٦هـ) جاء مبعوث آخر ومعه ٢٠,٠٠٠ روبية وخلعة شرف. وبعد سنة، أرسل الشريف خلعة شرف وخنجراً وحصاناً و٣٠,٠٠٠ روبية[٢]. ويمكننا التنبه لأن الهدايا ظلت تتناقص مرة بعد مرة. فقد ضاق أورانجزيب ذرعاً بهذا التبادل غير المتكافئ، وخصوصاً أنه كان يريد لهذه الهدايا أن توزع على شكل صدقات في مكة، لكن الأشراف كانوا يحتفظون بها لأنفسهم. ولجأ أورانجزيب إلى مراوغتهم، وأصبح يؤثر إرسال هداياه إلى الذين يعيشون على الصدقات والعلماء في المدينتين المقدستين عبر وكلائه الخاصين بدلاً من ائتمان الأشراف على توزيعها. وكتب مرة لوزيره في أواخر عهده قائلاً:

«لقد سمع شريف مكة بثروة الهند الطائلة لذا صار يرسل مبعوثاً كل عام لينال منها لشخصه. إن الأموال التي أرسلها إلى هناك هي للفقراء وليست له»[٣]. وكانت أبرز علامة على خيبة أمله أنه جعل سفارة مكية في

---

(1) Francois Bernier travels in the Mogul Empire, ed. A. Constable and V.A. Smith, London, 1914, pp.133-4. وأصداء نظام أتاوات الصينيين واضحة!

(2) Maasir, pp.48, 67, 87, 166.

(3) Cambridge History of India, IV; p. 229; Sarkar, History of Aurangzeb, III, pp.67-8.

أوائل ثمانينيات القرن السابع عشر (سنة ١٠٩١ ـ ١١٠٠هـ) تقضي عدة سنوات في انتظار السماح لها بمقابلته، ولما لم يتحقق لها ذلك توجهت بيأس واستياء إلى أشيه، ومنها عادت (إلى مكة) محملة بغنائم كثيرة»[١]. ولعلنا نشير أيضاً أن الحكومات التي جاءت بعد المغول في القرن الثامن عشر استمرت في هذه الرعاية مدفوعة في جزء منها بالتأكيد إلى اكتساب التأييد والشرعية. لذا نجد أن حاكم البنغال في عام ١٧٣٧ (سنة ١١٥٠هـ)، شجاع الدين خان، يستقبل ممثلاً «للعلماء المكيين» ويغدق عليه هو وأعضاء بلاطه بما لا يقل عن ١٦٢,٠٠٠ روبية، تضاف إلى التبرعات التي تلقاها من مسلمي البنغال[٢].

نكتفي من الحديث عن الصفوة وعن تجاربهم المتعددة مع مكة والحج. ومن المؤسف أن تمدنا المصادر بالكثير عنهم، ولكنها تضن علينا بالمعلومات الخاصة بالأغلبية الساحقة من الحجاج، وهم الفقراء الأتقياء الذين يمثل لهم الحج تجربة العمر وغالباً أسمى غاية في الحياة. لقد كان عدد من أولئك يتلقون الدعم من الدولة في أداء فريضة الحج. ولا تشير المصادر إلى أن بابر أو همايون فعل ذلك، فإن شير شاه وفر الدعم للحجاج مع نفقات السفر ذهاباً وإياباً، وهذا دعم متوقع من حاكم تسلم الحكم حديثاً[٣]، وكان يأمل بعد أن يتم انتصاراته في شمال الهند أن يعقد حلفاً مع العثمانيين لمهاجمة الصفويين الذين يقفون حجر عثرة في طريق الحج[٤]. وتكفل مظفر الثاني حاكم كجرات في أوائل القرن

(1) B. Schrieke, Indonesian Sociological Studies, The Hague, 1955-57. 2 vols, II, pp. 249-50.

(2) Willem Floor, «A Report of the Trade of Jeddah in the 1730s,» Moyen Orient & Ocean Indien, V; 1988, p. 162.

(3) Manucci, I, p.116.

(4) Badaoni, I, pp.480-i.

السادس عشر (العاشر الهجري) بتوفير السفن والإعاشة للحجاج حتى يتمكنوا من صرف أموالهم الخاصة صدقات في مكة[١]. وقد كان حاكم جولكوندا يعمل الشيء نفسه في ثمانينيات القرن السادس عشر. وفي الواقع كان ذلك الحاكم ـ مثل المغول وحكام بيجابور ـ مستعداً لمصالحة البرتغاليين كي يُسمح له بعمل كهذا. وكان تفاهمه هو والبرتغاليون يقضي بأن ترسل جولكوندا ثلاثمئة جوال من الأرز إلى منطقة برتغالية مقابل الحصول على تصريح لسفنها بالمرور في البحر الأحمر[٢]. لكن الأمر لم يكن ذا صبغة دينية صرفة شأنه في ذلك شأن السفن الأخرى التي تدعمها الدولة. ويخبرنا سوبراهمانيام Subrahmanyam بأنه في حالة جولكوندا سمح الاتفاق بإرسال سفينة ضخمة ترفع علم السلطان كل سنة من ماسوليباتنام Masulipatnam إلى البحر الأحمر. «وكانت هذه السفينة ومثيلاتها المصنوعة في «قودافاري» وفي «نارسابور باتاي» غالباً ما تكون حمولتها ستمئة طن إذا لم تكن أكثر من ذلك. وكان عليها أداء واجبات ثلاثة:

أولاً: الإفادة من الشرق الأوسط بوصفه سوقاً لمنسوجات شمال كورومانديل، وفي الوقت نفسه تأمين استيراد الذهب والفضة مباشرة من موانئ البحر الأحمر.

ثانياً: تمكين السلطان من توزيع صدقاته سنوياً باسمه في مكة.

ثالثاً: تأمين سهولة سفر الحجاج إلى مكة، وكذلك سفر المهاجرين من الشرق الأوسط إلى جولكوندا»[٣].

(1) Sikandar, Mirat, Persian text, p.219.

(2) Sanjay Subrahmanyam, «Persians, Pilgrims and Portuguese: the Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665,» Modern Asian Studies, XXII, 3,1988, pp.505-6.

(3) Ibid., p.505.

ويتسم أثر «أكبر» بأنه أكثر تعقيداً. ويعدّه الغربيون مرتداً عن الإسلام أو على الأقل مسلماً متحرراً. ولعل هؤلاء النقاد يجهلون الدرجة الكبيرة من المرونة التي يتمتع بها الإسلام. والإسلام بعيد عن التحجر والتعصب على خلاف ما يطيب لهم أن يصوروه لنا، ففيه مدًى واسع للتنوع والتعدد والاختلاف في وجهات النظر. ويبدو أن «أكبر» لم يقم بأي عمل ينافي الإسلام إذا استبعدنا وجهة نظر المتشددين. لقد تعرف «بالتأكيد كلَّ الديانات، ولكنه كان يقف غالباً راعياً للإسلام والحج. ففي عام ١٥٧٦ (سنة ٩٨٤هـ) وعندما سمع أن الحجاج قد يئسوا من الحج نتيجة لما وصل إليهم من أخبار عن غارات البرتغاليين، سارع باتخاذ الخطوات الكفيلة بضمان وصولهم بأمان. بل استنكر بشدة إغلاق البرتغاليين طريق الحج»[١].

ويبدو أنه بضم كجرات عام ١٥٧٢ ـ١٥٧٣ (سنة ٩٨١ ـ ٩٨٢هـ) ازداد اهتمام المغول بالحج بشكل أكبر وأوضح. وكان المسؤولون المحليون في كجرات يكلفون غالباً بمهام ترمي إلى مساعدة الحجاج. وعيَّنَ «أكبر» والد مؤلف كتاب «التاريخ العربي لكجرات» مديراً في كجرات للأوقاف التي يخصص ريعها لمكة والمدينة. وقد أسند إلى ابنه مهمة إيصال الأموال من هناك إلى المدينتين المقدستين[٢]. وفي القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) كانت وظيفة «الصدر» في سورات توزيع أوقاف الدولة على مستحقيها: مناطق العبادة، والمؤسسات الإسلامية التعليمية، والحجاج المعوزين، وبخاصة الأتقياء منهم ليتمكنوا من أداء الحج[٣]. ونسمع كلاماً عن المسؤول السوراتي في أوائل القرن الثامن عشر الذي كانت وظيفته الإشراف على الهدايا السنوية التي يرسلها

---

(1) Akbar Nama, III, pp.275-7, 409-10, 757-8.

(2) Arabic History, introduction, p. xvii.

(3) B.G. Gokhale, Surat in the Seventeenth Century, London, 1979, p.68.

إمبراطور المغول إلى مكة. «وفي عام ١٦٠٤ (سنة ١٠١٣هـ) عادت سفينة هولندية من البحر الأحمر، وكان من ضمن المسافرين عليها نور الحق، وهو محتسب أحمد آباد الذي كان يحمل التبرعات المغولية إلى مكة»[١].

إن الأهم، وبصورة مباشرة، كان طريقة «أكبر» وورثة حكمه في إعانة الحجاج الفقراء على أداء فريضة الحج، وهي طريقة بُدئ باتباعها بحماسة خلال سبعينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٧٨ ـ ٩٨٧هـ) بعد إخضاع كجرات، على الرغم من الاعتراضات التي أثيرت في ذلك الوقت من جانب المتشددين من أهل السُنة الذين رأوا أن الحج لم يعد فرضاً لأن الوصول إليه ينحصر في واحد من سبيلين لا ثالث لهما: إما عبر بلاد فارس الشيعية، وإما من خلال البحر الأحمر، وهذا الأخير مشروط بالحصول على إذن من البرتغاليين الكفار[٢]. ويخبرنا المدون التاريخي بإطراء ومدح شديدين أن «أكبر» قرر في ذاك الحين وجوب تعيين أحد رجالات بلاطه أميراً للحج كل عام، وأن ترسل قافلة من الهند على غرار قوافل مصر وسورية، وقد نفذ هذا القرار. وفي كل عام كان عدد من العلماء يحصلون على إمدادات الرحلة ونفقاتها من المال العام، ويرتحلون في معية أمير الحج عن طريق موانئ كجرات، ويصلون إلى تلك الأرض المقدسة. ونشير إلى أنه منذ بزوغ فجر هذا الحكم لم يصل حاكم آخر إلى هذا الشرف والإجلال والعظمة المتمثل في إرسال قافلة من الهند إلى مكة وسد حاجة الفقراء في تلك البلاد المقدسة»[٣]. ويورد بدواني المتدين رواية مغايرة لما سبق ذكره تتسم بأنها أقل قليلاً في إيجابيتها. ففي عام

(1) Ashin Das Gupta, Indian Merchants and the Decline of Surat, c.1700-1750, Wiesbaden, 1979, pp. 28, 128.

(2) Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the India 71 Environment, Oxford, 1964,pp.26, 29-30.

(3) Tabaqat, II, pp.472-3.

١٥٧٤ ـ ١٥٧٥ (سنة ٩٨٢هـ)، «صار من المعتاد منذ خمس سنوات أو ست أن يعين نبيل من البلاط قائداً للحج، وقد أصدر «أكبر» إذناً عاماً للناس بالحج على نفقة الدولة، ومعهم المقادير الكبيرة من الذهب والبضائع والهدايا الثمينة، غير أنه تخلى عن ذلك العمل فيما بعد»[١].

لقد كانت هذه الإجراءات وقتها عملاً كبيراً. ففي عام ١٥٧٦ ـ ١٥٧٧ (سنة ٩٨٤هـ) أُعطِي أمير الحج ما قيمته ٦٠٠,٠٠٠ روبية من المال والبضائع لتوزيعها على أهل مكة والمدينة، وغطّت الدولة جميع النفقات لمن أراد أداء الحج[٢]. وفي العام التالي، أي: عام ١٥٧٧ ـ ١٥٧٨ (سنة ٩٨٥هـ) عُيِّن الأمير أبو تراب ولي أميراً للحج وأعطي ٥٠٠,٠٠٠ روبية و١٠,٠٠٠ خلعة لتوزيعها، كما أعطى أيضا مساعدات لعدد من الناس ليحجوا، وأرسل «أكبر» أيضاً هدايا «. . . إلى أشراف تلك البلاد (مكة) الذين كانوا دائماً يرسلون إليه الهدايا والتذكارات، كما أرسل أكبر أموالاً طائلة (١٠٠,٠٠٠ روبية) وبضائع قيمة»[٣]. ويظهر هنا ـ بالتأكيد ـ تداخل العامل السياسي في الموضوع؛ إذ إننا نلحظ أن هذه العطايا لحكام المدينتين المقدستين قصد منها مراقبة الأشرافِ النبلاء القادمين من الهند في مكة، أو إن دعا الأمر إزعاجهم بمضايقات متكررة. وقد جلبت البعثة التي أرسل معها «أكبر» الأموال عند عودتها من مكة عام ١٥٧٧ (سنة ٩٨٥هـ) معها صخرة عليها أثر يقال: إنه أثر قدم الرسول. وقد تلقاه «أكبر» بكل التبجيل. ولدينا سجلات عن هذه الرعاية الفياضة السخية، وعن أنها استمرت على الأقل أربع سنوات أخرى، إذ إنه حتى عام ٨١ ـ ١٥٨٢ (سنة ٩٨٩هـ) أرسل نبيل إلى مكة ومعه ٥٠٠,٠٠٠ روبية في شكل هدايا[٤]. وليس «أكبر» وحده هو الذي كان يقدم الدعم هذا فإن واحداً

---

(1) Badaoni, II, p.217.

(2) Ibid, II, p.246.

(3) Akbar Nama, III, 306; Maathir-ul-Umara, I, p.143.

(4) Badaoni, II, pp.275, 293.

على الأقل من علية نبلائه هو عبد الرحيم ـ الرجل الورع ـ خصص ثلاثاً من سفنه الخاصة «رحيمي»، و«كريمي» و«سلاري» لنقل الحجاج؛ ودفع رواتب الملاحين من ماله، وبذل المعونات للحجاج. وقدرت حمولة رحيمي وسلاري بنحو ١٥٠٠ طن طبقاً للمسح التفصيلي الذي قام به التاجر الإنجليزي ساريس[١].

استمر هذا النوع من الدعم الرسمي في القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري). ولا يخبرنا جهانكير بشيء في مذكراته عن أي دعم عام مع أننا أشرنا مسبقاً إلى مساعدته لأحد النبلاء. وعموماً ربما كان شاه جهان يرسل الصدقات بانتظام إلى مكة المكرمة معيناً أميراً للحج لإيصالها ولزعامة الحجاج[٢]. ويبدو أن هذا الدعم تزايد في عهد «أورانجزيب». فقد كتب مانوسي في بواكير حكم «أورانجزيب»، عن سفينتين ملكيتين في البحر الأحمر تحملان فقراء وسادة وسيدات من هندستان، وقد عادتا إلى الهند بهؤلاء الركاب وبحمولة قيمة[٣]. كما أشار تافرنييه أيضاً إلى هاتين السفينتين اللتين كانتا تبحران سنوياً إلى البحر الأحمر وتحملان المسافرين مجاناً. ويسافر الفقراء من جميع أنحاء الهند على متن هاتين السفينتين

(1) C.R. Naik, «Abdu-r-Rahim, Khan-i-Khanan,» MA thesis, University of Bombay, n.d., p.23; Saris in Samuel Purchas, Purchas, His Pilgrimes, Glasgow, Hakluyt, 1905-7, 2 vols, III, 396; also see Middleton in ibid., pp.190-3; Sadashiv Gorakshkar, «An Illustrated Anis al-Haj in the Prince of Wales Museum, Bombay,» in Robert Skelton, et al, eds, Facets of Indian Art, London, V and A Museum, 1986, p.161.

ويدعي جوراكشكار أيضاً (المرجع نفسه ص ١٥٩) أن «أكبر» جهز أسطولاً مكوناً من ١٠٠ سفينة يطلق عليه جهازي إلهي، للحج، غير أنني لا أجد دليلاً على ذلك والذي كان يمكن أن يكون رعاية ضخمة.

(2) S.R. Sharma, The Religious Policies of the Mughal Emperors, 3rd. ed., New York, 1972, p.106.

(3) Manucci, II, p.45.

اللتين تحملان أيضاً لأغراض التجارة بضائع تمنح أرباحها صدقاتٍ إلى الحجاج المعسرين. وكانت النسوة الميسورات ضمن حريم أورانجزيب يشاركن من جهتهن في إرسال صدقات لا يستهان بها إلى مكة(١). «وناخوذة هذه السفن الكبيرة شخص يكتسب مكانة لكبره ويطلق عليه اسم «منصبدار» أو «ناخوده»، وهو شخص ذو أهمية كبيرة تحظى بالتقدير»(٢). ويبدو أن «أورانجزيب» في آخر عهده قرر إرسال المزيد. وكما كتب فراير Fryer معلقاً، بمرارة كالمعتاد، وبطريقة المستشرقين «. . . وقد كان للإمبراطور أيضاً أربع سفن عظيمة في بيي Pay مستعدة دائماً لنقل الحجاج إلى مكة مجاناً وإرجاعهم، إذ يُعَدّون طاقماً من البحارة الأطهار»(٣). وفي الختام لا بد من الإشارة إلى تنوع الأهداف، كما هي الحال في أغلب مغامرات البشر. ولعل أفضل من نقل إلينا صورة وافية عن الحج المغولي هو القزويني الذي دفعت إليه راعيته «زيب النساء»، بنت أورانجزيب نفقات الحج. وقد أهداها بالمقابل كتابه «أنيس الحجاج»(٤). وهكذا يتضح لنا أن كلا الطرفين الراعي والحاج رابح أحياناً. والآن حان الوقت لكي ننتقل إلى مناقشة الموضوع المثير وهو «سوق الحج».

---

(1) J. -B. Tavernier Travels in India, II, and p.281.

(2) Ashin Das Gupta, «Gujarati Merchants and the Red Sea Trade, 1700-1725,» in B.B. Kling and M.N. Pearson, eds,, The Age of Partnership., Honolulu, 1979, pp.125-6.

(3) John Fryer, A New Account of East India and Persia, London, Hakluyt, 1909-15, 3 vols., I, p.267.

(4) Sadashiv Gorakshkar, «Anis al-Haj,» in Karl Khandalavala, ed., An Age of Splendor: Islamic Art in India, Bombay, 1983, p.132.

الفصل السادس

الأبعاد الاقتصادية للحج (الطرق البرية)



القافلة السورية. ويبرز الرسم ثلاث طبقات من الصفوف دون محاولة إبراز منظور العمق.
ويبرز رسم الخيام التي ضمت كل واحدة منها اثنين يجلسان متقابلين، المشهد التقليدي.

تتناول الفصول الثلاثة التالية العلاقة بين الحج والنشاط الاقتصادي ما بين عامي ١٥٠٠ و١٨٠٠ وهي المدة المختارة للدراسة، وسنبدأ البحث بالمقولة التي تشير إلى وجود علاقة وثيقة بين الاثنين، فتصف مكة بأنها سوق عظيمة، حتى إن أغلب الحجاج يذهبون إليها بغرض التجارة وأداء شعائر الحج على حد سواء، وإن اقتصاد مناطق واسعة من الهند تهيمن عليه متطلبات ما يطلق عليه «سوق الحج». وتميل الدلائل المعاصرة في الشرق الأوسط إلى أن هذا الأمر ليس واضحاً كما تصوره الروايات المعروفة. ولكي نتصور الناتج الحقيقي، لدينا سوقان رئيستان في الحجاز في بداية العصر الحديث (بداية عصر النهضة): إحداهما سوق «عادية» في ميناء جدة العظيم. وتعتمد تلك السوق على مواسم الملاحة، وبلغة أهل التجارة، على قانون العرض والطلب. أما السوق الثانية فهي في مكة. وتُعَدُّ من الناحية الاقتصادية سوقاً استثنائية. وتقام هذه السوق لأيام قليلة، وتحتوي على انواع من البضائع غير العادية وعلى أنواع معينة منها. ولا يعود نشوء هذه السوق في الأساس إلى عوامل اقتصادية، بل إلى كون مكة مركزاً للحج السنوي.

وينبغي أن ينظر إلى أن الهدف من الفصول الثلاثة المقبلة المترابطة هو الإسهام في ثلاثة جوانب.

أولاً: أنها تبحث في الموضوع الواضح، وهو دوافع الحج وأثر العوامل الاقتصادية في حث الناس على السفر إلى الحج.

ثانياً: أنها تسعى إلى التصدي للنظرة العدائية المتسمة بعض الشيء بالوقاحة والتحيز في كل من الروايات المعاصرة وما قبلها من روايات التي تنكر في الواقع الدوافع الدينية للحجاج وتصرح ـ أو على الأقل توحي ـ بأن دافعهم إنما كان هو المال.

ثالثاً: أنّ هذه الفصول، كما يؤمل، تسهم في فهم أفضل لموقع الأسواق وتنظيم طريق رئيس للتجارة وتوجيهها في أوائل العصر الحديث؛ وبالتحديد تلك التي تصل منطقة المحيط الهندي، وبتحديد أكثر بحر العرب، وبخاصة الهند، مع الشرق الأوسط، إلى البحر المتوسط والأسواق الناشئة في أوائل عهود أوربا الغربية الحديثة. وكانت تلك الأسواق جزءاً من اقتصاد بدأ يحل محل أنواع التجارة التي سوف نصفها في نهاية دراستنا هذه.

إن ادعاء وجود علاقة بين التجارة والدين وهو ادعاء يزعم ـ في أقصى أشكاله تطرفاً ـ أن الهدف من رحلة الحج تجاري وليس دينياً، هذا الادعاء له تاريخ قديم. وقد أورد كودينهو Godinho مقولة معاصرة هي أن القوافل المصرية كانت تذهب إلى مكة «من أجل الغفران والتجارة»[1]. وقد تبنت هيئة تحرير دائرة المعارف الإسلامية الفكرة نفسها. ففي إصدارها الثاني وفي مادة «الحج» تقول: «. . . وقد أضيف في الوقت الحاضر عنصر الأهمية الاقتصادية للأهمية الدينية والاجتماعية وحتى السياسية لهذا التجمع (الحج)، ومنذ القرن الثامن عشر. ففي هذا الموسم من السنة (الحج) تكون مكة مقراً لأحد أعظم الأسواق التجارية في العالم، إذ تتوافر فيها المنتوجات الأوروبية والعربية والهندية».

ويبدو أن الروايات المعاصرة بدأت تخفف من حدة الوصف السابق،

(1) Vitorino Magalhaes Godinho, Os descobrimentos e a economia mundial, 2nd. ed., Lisbon, 1981-83, 4 vols. II, p. 223.

ولكن لا بد أن نقرر في البداية أن التشريع الإسلامي لا يرى في مزج العبادة بالمنفعة التجارية أي غضاضة أو منكر. وبالعكس تماماً فإن الأمرين ـ عادة ـ مرتبطان، ولا يعد هذا المزج ضاراً ولا عظيماً. وكما هو معروف جيداً فإن الرسول ﷺ نفسه كان تاجراً، بل تاجراً ناجحاً، علاوة على أن الروايات المعتمدة تبرز مكة مركزاً تجارياً مهماً في زمنه. إن الترابط والتضاد الذي يحدث أحياناً بين التجارة والدين عرض بوضوح في آية محكمة من القرآن:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٩ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝١٠ وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗاۚ قُلۡ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ مِّنَ ٱللَّهۡوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِۚ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝١١﴾. (الجمعة: ٩ ـ ١٠ ـ ١١)[١]. وبتحديد أكثر وبصورة أهم كثيراً لمعالجتنا هنا يورد مارتن Martin «أن السعي للارتباط بالعمل التجاري بحجاج آخرين أمر مشروع ولا سيما إذا كان الغرض منه مساعدة الحجاج في نفقات الرحلة»[٢]. ويشير عالم الأنثروبولوجيا الحديث كليفورد جيرتز Clifford Geertz بلطف إلى «أن المسجد والسوق كانا توأمين طبيعيين في كثير من أنحاء العالم الإسلامي يمهد كل منهما الطريق للآخر في سبيل نشر الحضارة، ويهتم كلاهما بأمور الدنيا والآخرة»[٣].

وحتى في الجانب الأقرب لموضوعنا نجد عدة آيات قرآنية تتحدث

(1) Mohammed Marmaduke Pickthall, trans., The Meaning of the Glorious Koran, New York, n.d., LXII, pp. 9-il, my emphasis.

(2) The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, vol. XI, New York, 1987, s.v «pilgrimage,» pp.327-54. The quotation from Richard Martin is on p.340.

(3) Clifford R. Geertz, Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago, 1968, p.68.

عن تجارة البحر وشؤون البحار عموماً. إن الرسول ﷺ لم يسافر قطّ بالبحر، ولكن القرآن لا يقتصر مطلقاً على وصف مجتمع برّي مجرد، ناهيك عن المقولة القديمة «دين الصحراء». وكما يقول القرآن الكريم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَلِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الروم، ٤٦). وفي آية أخرى: ﴿رَّبُّكُمُ ٱلَّذِى يُزْجِى لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِى ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦٓ...﴾ (الإسراء، ٦٦). أو: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ (الجاثية، ١٢)[١].

وفيما يتعلق بروابط الحج كتب سيرجنت Serjeant أن الحجاج يحملون البضائع (حجٌ وحاجة) كما يقول العرب[٢]. ويدعي جويتين S.D.Goitein المتخصص الكبير في الإسلاميات أيضاً أن «... التجارة والحج صارا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً إلى درجة أن الحاج يُدعى له: ... تقبل الله حجك وغفر ذنوبك ووفر لك سوقاً جيداً لبضاعتك...»[٣]. وفي هذا الأمر، كما في بعض الأمور الأخرى، استمر تأثير بعض الممارسات السابقة في عهد الإسلام أيضاً[*]. ويقرر «جويتين» أن «القرآن والتقاليد يعدان الحج السنوي إلى المشاعر المقدسة في مكة فرصة مناسبة لعمل تجاري مربح مثلما كانت في زمن الجاهلية، حيث إن الحج كان أيضاً موسماً للأسواق التي تنصب سنوياً»[٤].

(1) Pickthall, Glorious Koran, XXX, p.46; XVII, p.66; XLV; p.12.

(2) R.B. Serjeant, The Portuguese of the South Arabian Coast, Oxford, 1963, p.5.

(3) S.D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, 1966, p.8; cf. S.D. Goitein, A Mediterranean Society, Berkeley, 1967-78, 3 vols., I, p.55.

(*) مناسك الحج وشعائره إنما هي شرعة الله وإرث النبوة لمحمد ﷺ من جده إبراهيم عليه السلام.

(4) Goitein, Studies, pp.123-4.

غير أن تسليمنا بأن الارتباط بين التجارة والدين أمر مقبول من معايير الإسلام، وبأن التجارة لا تُعَدُّ عائقاً للحج، لا يعني ـ بالضرورة ـ أن تجارة الحجاز كانت كلها تمر عبر مكة. وتشير الوثائق إلى أن الأسواق الرئيسة كانت في مناطق أخرى غير مكة المكرمة، وهذا ليس غريباً، فجدة ومُخَا بالتحديد توفران تسهيلات أكبر ومواقع أفضل للتجارة. وسنعود إلى هذا الأمر لاحقاً، ولكن في البداية ينبغي أن ننظر فيما يحدث بالفعل عندما تتحرك قوافل الحج الضخمة من القاهرة ودمشق في طريقها إلى مكة؛ لأننا هنا نتحدث ـ أساساً ـ عن القوافل البرية التي تتجه نحو الحجاز كل سنة. وتختلف الأحوال التي تتحكم في توقيت حركة هذه القوافل اختلافاً كبيراً عن تلك التي تتحكم في السفن المبحرة من الهند، وهذه الأخيرة سنعتني بها في الفصل السابع.

يورد باربير Barbir في دراسته الأنموذجية لدمشق العثمانية إحصائية مفيدة عن التجارة المرتبطة بالحج. وبعد إشارته إلى أن الموضوع لم يدرس بتفصيل حتى وقته، يرى أن هناك أربعة أنواع من التجارة هي: بضائع ترسل مع قافلة الحج، وبضائع يبيعها سكان القرى والبادية للحجاج، وبضائع يبيعها التجار المصاحبون للقافلة للحجاج، وبضائع يبيعها حاكم دمشق في المدينتين المقدستين لمصلحته الشخصية[1]. صحيح أن اهتمامنا يتوفر على مكة، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن قوافل الحج هذه أيضاً مهمة لاقتصاديات المدينتين منذ ابتدائهما في القاهرة ودمشق. ولقد أكد مسافر برتغالي في عشرينيات القرن السادس عشر أن الحجاج اشتروا من القاهرة ما يكفيهم من المؤن طوال الرحلة التي تستغرق مئة يوم من هناك، وبالتأكيد أنفقوا أيضاً الكثير على وجه

---

(1) Karl K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758, Princeton, 1980, pp.163-6.

المباهاة[١]. وتؤيد المصادر الحديثة ذلك، حيث يورد بيترز ما نصه: «... ليس الحج بأقل من منجم ثراء لتجار دمشق والقاهرة وباقي المحطات على طول الطريق تماماً كما سيكون لأهل مكة لاحقاً». وذكر جيب وبوين أنه يتم في دمشق وما حولها «تزويد الأعداد الكبيرة من الحجاج بما يكفيهم من مؤن لثلاثة أشهر هي مدة الرحلة إلى مكة والعودة منها، وكذلك تزويد الآلاف منهم بوسائط السفر ولوازم المخيمات، وهو أساس الرخاء الاقتصادي لدمشق في أثناء فترة العثمانيين»[٢].

وما نجده في الروايات المعاصرة المتعددة عن القوافل الحقيقية إنما هو تمييز واضح بين التجار والحجاج. وكما يُلحظ فإن «التجار غالباً ما يربطون أنفسهم بتلك القوافل (قوافل الحجاج)». وفي عام ١٥٠٣ (سنة ٩٠٩هـ) سافر فارثيما في قافلة حجاج من دمشق، وكان على القافلة أن تتأخر ثلاثة أيام في بلدة على الطريق ليشتري التجار فيها أكبر عدد من الخيول»[٣]. كما لَحَظَ حاج كشميري على الطريق نفسه فيما بعد أن بعض الإبل كانت «محملة بكل ما هو ثمين»[٤]. ويشير خطاب مصدره البحر الأحمر يعود إلى عام ١٧٨١ (سنة ١١٩٥هـ) إلى «أساطيل كبيرة مكونة من سفن عربية تمر يومياً مملوءة بالحجاج الذاهبين إلى مكة أو متجهة بالتجارة

(1) Tenreiro in Antonio Baiao, ed., Itinerarios da India a Portugal por terra, Coimbra, 1923, pp.83-4.

(2) F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XI), New York, 1986, p.48; H.A.R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West, vol.1, 2 parts,Oxford, 1950-7,1, p.302.

(3) William Foster, ed., The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949, p.158; Ludovico di Varthema, The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-1508, ed. Sir Richard Carnac Temple, London,1928, p.12.

(4) Francis Gladwin, Trans, the Memoirs of Khojeh Abdulkurreem (of Kashmir), Calcutta, 1788, pp. 135-6.

إلى مُخَا وجدة...»[١]. وكتب بيوي مونسون قرابة عام ١٦٠٠ (سنة ١٠٠٩هـ) يصف إبحار المجموعة التي ضمته من جربة Djerba، وفيها الحجاج وعدد من التجار، إلى الإسكندرية، وكيف جوبهوا بهبوب عاصفة هوجاء، وهو ما اضطرهم إلى إلقاء جزءٍ من بضائع التجار الثمينة ومعها بعض مؤن الحجاج إلى البحر»[٢]. وهناك رواية من ثمانينيات القرن السادس عشر تميز بين أفراد القوافل: «بعضهم مسافر بدافع التقوى، وبعضهم بغرض التجارة، وآخرون لتمضية الوقت»[٣]. ويصف فارثيما، من داخل مكة نفسها، الناس القادمين بقوله: «جاء بعضهم بغرض التجارة، وآخرون طلباً للغفران...»[٤].

ويشير مصدر فرنسي من القرن الثامن عشر إلى مقولة تركية: «حج وبيع مسابح»، أي: أن الحج إلى مكة يخدم هدفين في وقت واحد: هما الحج، والأعمال التجارية. وكثيراً ما يستخدم أحدهما ستاراً للآخر، ذلك أن عدداً من الناس إنما يذهبون بغرض الاتجار مع الفرس والهنود والأفارقة الذين يفدون بأعداد كبيرة في أيام العيد، ويقضون جزءاً من حياتهم في هذه الرحلات»[٥]. وفي القرن الثاني عشر يفرق الرحالة ابن

(1) Henry Rooke, Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red-Sea and Egypt to Europe, London, 1783, p.38.

(2) Henry Bigot, «Les strophes du pelerin de Puey Moncon (Voyage à la Mecque à la fin du XVIe siécle) avec preface, traduction et commentaire,» Revue Tunisienne, 1916, pp.98-9.

(3) Anon., «A Description of the yeerely voyage or pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia, in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-5, 12 vols, V; p.340.

(4) Varthema, Itinerary, p.19.

(5) Julien Claude Galland, Recueil des rites et ceremonies du pelerinage de la Mecque; auquel on a joint divers ecrits relatifs à la religion, aux sciences & aux moeurs des Turcs, Amsterdam, 1754, p.11, f.n.

جبير بين الرحالة وعابري السبيل والحجاج والتجار(١). حتى البرتغاليون في القرن السادس عشر قصدوا أن يبينوا أن وجودهم في بحر العرب إنما يشكل تهديداً تجارياً ودينياً للقوى الإسلامية. ولذلك فإن باروس يشير إلى أنه خلال خمس سنوات من وصول البرتغاليين ارتبكت تجارة حكام الشرق الأوسط بشدة، ولكن الأهم من ذلك أن وجود البرتغاليين عند مدخل البحر الأحمر أصبح يهدد طريق الحجاج(٢). وقد كان الهولنديون في السابق يفرقون كذلك بين التجارة والحج، ثم صاروا في عام ١٦٤٩ (سنة ١٠٥٩هـ) يتصيدون بعض السفن المغولية؛ وذلك لتعويض ما خسروه، وللثأر لأنفسهم من الضيم الذي لحق بهم بهيمنة البرتغاليين. ووجهوا ربابين السفن أن يأسروا ـ فور استيلائهم على السفن الهندية ـ البحارة والتجار وينقلوهم إلى سفنهم (الهولندية) ويحكموا الرقابة عليهم «... وبعد أن تقع في قبضتنا جميع السفن الإسلامية ومعظمها مغاربية Moorish(*) عليكم الاهتمام بجمع كل الفقراء والعوام ـ وهم الحجاج ـ في سفينة واحدة، وتركهم يبحرون أينما شاؤوا؛ لأنهم أقل من أن نحتفظ بهم»(٣). ويلتحق التجار عادة بقوافل الحجاج فيكونون بذلك أكثر أماناً. وقد وجد العثمانيون أن حماية القوافل هي واجبهم الديني، ومن هنا فإن التجار يجدون فيها الحماية المجانية لهم من غارات البدو وغيرهم من

(1) Muhammad ibn Ahmad ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952, pp.55-6, 57-8, 59, 72-3, etc.

(2) Joao de Barros, Da Asia, Lisbon, 1778-88, I, pp. viii, 1.

(*) كلمة (Moor) والصفة منها (Moorish) كلمة فيها نوع من الانتقاص، وتطلق على مسلمي شمال إفريقية خاصة. وأول من أطلقها الإسبان في إثر طردهم المسلمين من الأندلس. وعلى المسلمين عامة.

(3) Dutch letter of February 2, 1649, quoted in Philip Baldaeus, A True and Exact Description of the Most Celebrated East-Indian Coasts of Malabar and Coromandel as also of the Isle of Ceylon..., in Churchill, A Collection of Voyages and Travels, 3rd ed., vol.111, London, 1745, p.516.

اللصوص. وتبين الروايات المعاصرة ذلك بجلاء. وتشير رواية دنماركية ذات مصادر عليمة إلى أن في القوافل عدداً «من التجار الذين يعتقدون أن هذه الرفقة هي أكثر الفرص أماناً لحمل بضائعهم، وأنها الأفضل لهم لبيعها؛ ويتعهدون بتوفير المؤن من جميع الأنواع، وإمداد الحجاج بكل الحاجات الضرورية، وكذلك العسكر الذين تدفع القافلة أجور حراستهم. ومن هنا فإن عدداً من الأشخاص رأوا مكة عدة مرات، ولكنهم لم يزوروها إلا بغرض التجارة». ويدعي القائل: إن القافلة كانت تضم أيضاً أناساً دفعت لهم الأموال للحج نيابة عن الأغنياء الذين يبقون في أوطانهم[(١)]. ويصف موديف Modave في سبعينيات القرن الثامن عشر كيف أن الأقمشة الهندية تباع في البحر الأحمر، ويضيف: «إن الحجاج إلى مكة ـ وبخاصة التجار والوكلاء الذين يلتحقون بالقوافل أيضاً ـ يتعاملون بالفضة. . .»[(٢)].

وتدعي رواية حديثة أن التجار الذين يسافرون بصحبة القوافل من القاهرة ودمشق، كما هو واضح، إنما يشترون بضائع ليبيعوها للحجاج في جدة[(٣)]. وهناك رواية مماثلة تعود إلى عام ١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ) عن قافلة من القاهرة قوامها ٤٠,٠٠٠ من البغال والجمال وخمسون ألف شخص، تقول: «يحمل بعض التجار الذين رافقوا القافلة الثياب الحريرية، في حين يحمل آخرون المرجان، وبعضهم الصفيح، وبعضهم الآخر القمح والأرز وكل أنواع الحبوب (الغذائية). ويبيع بعضهم في الطريق، وآخرون في

(1) Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792,11, p.37.

(2) Comte de Modave, Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773-1776, ed. Jean Deloche, Paris, 1971, p. 350.

(3) Abdullah Ankawi, «The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times,» Arabian Studies, I, 1974, p.150.

مكة، بغرض جني الربح مما يبيعون؛ لأن التجارة التي تنقل بالبر لا تستوفى عنها رسوم جمركية في حين تستوفى هذه الرسوم عن التجارة البحرية ١٠٪». وتعني الإشارة بوضوح كل تاجر؛ لأنها تفرق لاحقاً بين الحجاج «الذين ليس لديهم غالٍ يفقدونه» لصالح اللصوص، في حين يتعرض التجار لنهب ثرواتهم.(١) ويذكر شاهد عيان آخر عام ١٧٢٧ (سنة ١١٤٠هـ) كيف أنه «وفي قافلة الحج العائدة من مكة إلى السويس يُحمل روث الحيوانات وقوداً للخبازين والطباخين، لذا فإنهم لا يحتاجون إلى مخزون من الوقود. . .»(٢).

ويوافق ذلك بونسيت Poncet وبعد قرن من ذلك حينما يذكر: «تأتي كل عام قوافل الحج من بلاد الهند وجزرها، ومن تركيا إلى مكة، وبعض هذه القوافل غنية جداً؛ وذلك لأن بعض التجار يصحبون هذه القوافل لإيصال تجارتهم من الهند إلى أوربا، ومن أوربا إلى الهند وجزرها»(٣). ولعل وجود هذا العنصر من التجار هو الذي يجعل قوافل الحجاج عرضة لهجمات اللصوص كما تذكر كل الروايات تقريباً عن مدّتنا المختارة للدراسة. وبالطبع فإن التجار غالباً ما يؤدون الحج؛ ذلك لأنهم يرغبون في بيع بضائعهم في مكة أو على الأرجح على الطريق في سوق أكبر، ومن ثم يغتنمون الفرصة لأداء الحج كذلك. ويذكر شخص إنجليزي في سورات عام ١٦٤٠ (سنة ١٠٥٠هـ) أن الأقمشة هناك كانت غالية الثمن في ذلك العام، ويرجع ذلك جزئياً إلى «الاستثمارات الكبيرة في عدد من

(1) Anon., in Hakluyt, V; pp.340, 342, 346, my emphasis.

(2) John Fullerton, «Commonplace Book,» MS, English, c. 1727 [Bell Library, University of Minnesota, 1727 f Fu] Includes Memorandum of 1727, and Daily Journal, Jeddah, Tuesday July 23, 1728, of EIC people there. This quotation is from «Miscellaneous Transactions and Memoranda: of Judda, 1727».

(3) Foster, ed., Red Sea, p.158.

الأماكن لعدد من العظماء الذين رحلوا أولاً إلى مُخَا لبيع بضائعهم ثم إلى مكة بغرض زيارة قبر محمد [كذا!]»[(١)]. وتفرق رواية معاصرة أخرى بين التبادل في مكة والتجارة في جدة حيث تقول: «إلى جانب مدينتي مكة والمدينة اللتين تحمل القوافل إليهما سنوياً المنتجات من الأقطار البعيدة، فإن عائداته (أي شريف مكة) تزداد كثيراً من التجارة التي تمر عبر ميناءَيه، ينبع وجدة، على متن السفن القادمة من إفريقية والهند». ويجري الشريف في الواقع فقط وراء الكسب؛ لأنه «مهما تظاهر بالورع أو عدم طلب الدنيا، كما يفعل المنافقون في الدين، فهو يقدم مصلحته الشخصية على العمل لوجه الله، كما أنه يستغل اسمه وسيلة من أجل رفعته وزيادة ثروته. وتلقى القوافل التي تخرج بهدف أداء النسك في مكة تشجيعاً أكثر من قبل هذا «البابا» من أجل مظاهر عظمته لا من أجل النبي؛ كما تشهد على ذلك بما فيه الكفاية ما تحمله هذه القوافل من بضائع ثمينة، وما يلقاه من العائدات الجمركية الباهظة التي تستوفى من التجار المخدوعين»[(٢)].

من هنا نرى بوضوح أنه كان هناك تجار يسافرون ضمن القوافل أو على الأرجح خلفها. غير أن الحجاج أيضاً قد يمارسون الاتجار في بعض الأحايين؛ أي: أن أولئك الذين ينظر إليهم على أنهم حجاج أكثر منهم تجاراً، يمارسون الاتجار أحياناً في هيئة باعة متجولين على الطريق. وترى دائرة المعارف الإسلامية في هذه الممارسة ما يمكن عَدُّه: «صورة سابقة لأوانها من صور الشيكات السياحية»!. ويشير جيب Gibb وبوين Bowen إلى «أن الارتباط بين الحج إلى مكة والتجارة اليسيرة وثيق دائماً

(1) William Foster, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols., 1637-41, p.277.

(2) Eyles Irwin, A Series ofAdventures in the Course of a Voyage up the Red Sea . . . in the Year MDCCLXXVII, London, 1780, pp.58-9.

في الإسلام. ومن الناحية العلمية فإن كل الحجاج يمارسون المقايضة في طريق السفر إلى الحجاز والعودة منه. فهم يبدؤون رحلتهم حاملين معهم بعض عروض التجارة من أوطانهم ويبيعون أغلبها في مراحل الرحلة. ثم عند الرحيل يشترون من مكة التوابل والمجوهرات والبن العربي والموسلين ـ نوع من القماش ـ والشالات والفلفل المستورد من الهند. ويتصرفون فيها بالبيع في طريق العودة لأوطانهم»[١]. ويبيع الحجاج بعض أغراضهم في طريق العودة لسد احتياجاتهم الغذائية ودفع الضرائب وتغطية نفقات السفر. ويبدو أن أغلبية الحجاج المئة والتسعة الذين هاجمهم البرتغاليون في البحر الأحمر عام ١٦٥٠ (سنة ١٠٦٠هـ) كانوا يحملون البضائع التي جلبوها لتغطية نفقاتهم»[٢]. وتمدنا السجلات الإنجليزية بوصف دقيق لهذا النوع من التجارة. وتخبرنا رسالة من بانتن Bantan عام١٦٤١ (سنة ١٠٥١هـ) بما يأتي: «بناء على طلب من ملك بانتن سمحوا لتسعة من رعاياه بالإبحار في السفينة سوان Swan إلى سورات في طريقهم إلى مكة، وبحمل بعض القرنفل وغيره ليغطوا بذلك نفقاتهم»[٣]. وينسحب ذلك على السفن التي يدعمها البلاط الملكي في جولكوندا التي كانت «تكتظ بعدد من الحجاج الوافدين بصررهم الصغيرة المحتوية على بعض البضائع آملين أن يغطوا بها نفقات رحلتهم»[٤]. ولقد أشار ريتشاردز Richards ومورلاند Morelands أيضاً إلى هذا النوع من التجارة، غير أن الأول كان يصورها على أنها أوسع نطاقاً وأكثر مردوداً مما كانت عليه في

(1) Gibb and Bowen, I, pp.301-2.

(2) Serjeant, p.115.

(3) English Factories, 1637-41, p.303.

(4) Sanjay Subrahmanyam, «Persians, Pilgrims and Portuguese: the Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, p.509.

الواقع[1]. ومهما يكن من أمر فإن النقطة المهمة هي أن هذه تجارة مصممة لتُمكِّن من ممارسة دينية، وليست تجارة من أجل التجارة والربح المادي.

ويبدو أن الأغلبية من المسافرين في القوافل أو السفن متجردون لنسك الحج ولا يحملون بضاعة البتة، وليست لهم أي أهداف تجارية، ولا حتى تلك التي صممت تماماً لجعل الرحلة ممكنة. فقد كان عدد، كما هو واضح، يجلبون مدخراتهم المتواضعة لكي يمولوا رحلتهم أو ليتقربوا بها إلى الله في مكة. وقد شاهد نيبور Niebuhr عام ١٧٦٣ (سنة ١١٧٧هـ) في جدة قدراً كبيراً من العملة المعدنية الصغيرة: «لقد جلب الحجاج مقادير كبيرة من العملة الصغيرة إلى جدة لتغطية نفقات سفرهم، ولتوزيعها صدقات يرون أنها واجبة عليهم في رحلتهم نحو أهل المدينة المقدسة»[2]. ولَحَظَ تيري وجود ١٧٠٠ مسافر على السفينة العظيمة التي أبحرت من سورات إلى مُخَا: «وأغلبهم لا يسافرون من أجل المكاسب التجارية بل بدافع ديني هو زيارة قبر محمد في المدينة بالقرب من مكة [كذا!]. . .»[3]. وفي أواخر القرن السابع عشر وصف أوفينجتون Ovington التجارة المزدهرة في جدة، والتجار الكثيرين الذين يزورونها. ولكنه أشار أيضاً إلى الحجاج الذين لا علاقة لهم بالتجارة أصلاً، والذين يتوجهون إلى مكة مباشرة[4].

---

(1) J.F. Richards, ed., Precious Metals in the Late Medieval and Early Modern Worlds, Durham, N.C., 1983, p. 22; W.H. Moreland, India at the Death of Akbar: An Economic Study, Delhi, 1974, p.25.

(2) Niebuhr, I, p.237.

(3) William Foster, ed., Early Travels in India, Delhi, 1968, p. 301.

(4) John Ovington, A Voyage to Surat in the Year 1689, ed. H.G. Rawlinson, London, 1929, p.275.

وقبل ذلك في القرن الثاني عشر وصل ابن جبير إلى الإسكندرية مع قافلة كانت في طريقها إلى القاهرة ومكة. وكان السلطان مصراً على الحصول على ضرائب من أي بضائع ولكن «أغلب أفراد القافلة كانوا في طريقهم لأداء واجب ديني ولا يملكون سوى مؤن الرحلة»[١]. ولا تشير روايته اللاحقة التفصيلية عن القافلة إلى التجارة؛ بل إننا نجد الإحساس الهائل بالتقوى والورع. وينسحب ذلك على رحلة ابن بطوطة[٢] المفصلة من القرن الرابع عشر التي لا يشير فيها إلى التجارة إلا عرضاً عند الحديث عن شراء المؤن. وحتى موضوع الشراء هذا يبدو غير مألوف بعض الشيء، لأن عدداً من الروايات تشير بوضوح إلى أن كثيراً من الحجاج في الواقع يحاولون، ومنذ البداية، أخذ مؤونتهم التي يحتاجون إليها لكل الرحلة دون الحاجة إلى التزود في الطريق، مع أن الرحلة قد تستغرق أشهراً. ويصف ابن جبير، ثانية، القافلة العراقية الكبيرة المسافرة بوصفها مجموعة مكتفية ذاتياً[٣]. ويقول بيتس Pitts في أواخر القرن السابع عشر: إن الحجاج من شمال إفريقية «يمرون بمصر حيث يتزودون فيها بالمؤن التي توصلهم إلى مكة وتعيدهم إلى مصر ثانية». وفيما يتعلّق بالمؤن فإنهم يحضرون معهم كفايتهم منها ما عدا اللحوم التي يشترونها من مكة؛ أما بالنسبة إلى باقي المؤن الأخرى مثل السمن والعسل والزيت وزيت الزيتون والأرز والبسكويت وغيرها فإنهم يحضرون معهم ما يكفيهم منها طوال رحلتي الذهاب والعودة، وما يكفيهم أيضاً مدة الإقامة بمكة. ويحملون أيضاً العلف لجمالهم واللوازم الأخرى حيث لا يجدون منها إلا القليل أو رُبّما لا يجدون شيئاً على الطريق». وفي أثناء إقامتهم بالمدينة

(1) Ibn Jubayr, p.31.

(2) Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta, trans. H.A.R. Gibb, Cambridge, Hakluyt, 1958-71, 3 vols., vol.1 passim.

(3) Ibn Jubayr, pp. 191-3.

المقدسة يقوِّم الحجاج ما عندهم من مؤن، ويبيعون الفائض منها عن الحاجة[١]. ويورد مؤرخ حديث رواية مماثلة عن تزود حجاج شمال إفريقية في القاهرة بالمواد الغذائية والبضائع قبل بدء رحلتهم إلى الحجاز[٢]. وينصح حاجنا الهندي، القزويني، قارئيه باصطحاب المؤن، ليس فقط للرحلة عبر البحر الأحمر، ولكن أيضاً بالقدر الذي يكفي للإعاشة المريحة في مكة والمدينة، وبالقدر الذي يكفي لرحلة العودة أيضاً. ويرى أن هذا التزود ضروري لتفادي الندرة وتذبذبات الأسعار في المدينتين المقدستين. وقد عرض بعد ذلك قائمة طويلة من أنواع الأطعمة والأشربة المناسبة التي يمكن حملها[٣].

ويمكننا تلخيص التجارة البرية على النحو الآتي: إن ما نجده هو تجارة قوافل واسعة الانتشار في الشرق الأوسط. وتسير بعض هذه التجارة عبر مكة. مع أنه، كما أشرنا، لا بد من التمييز بوضوح بين الحجاج والتجار الذين يلوذون بقوافل الحج؛ وذلك لأنها الأكثر أمناً. وتمثل تجارة القوافل هذه بواكير قطاع الاقتصاد الحديث في الشرق الأوسط الذي ظهر عليه التأثير الأوربي بشكل ملموس ليس من خلال البرتغاليين في القرن السادس عشر (العاشر الهجري)، بل على يد الهولنديين والإنجليز في القرن الذي تلاه. وينطبق هذا التأثير تحديداً على تجارة التوابل إلى أوربا، وهي تجارة سيطرت عليها منذ أوائل القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) شركة الهند الشرقية الهولندية، بطريقة فاقت في تأثيرها كل ما أحدثه البرتغاليون فيها في القرن السابق له[٤].

(1) Foster, ed., Red Sea, pp.3, 5, 19, 44.

(2) Ankawi, «The Pilgrimage to Mecca,» pp.146-8.

(3) Mulla Safi-ud din Qazwini, «Anis-ul hujjaj, « trans. A. Jan Qaisar and Z. Islam, 71 pp. typescript, pp.10-il, 11-15.

(4) Niels Steensgaard, The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century, Chicago, 1974, generally for overland trade.

والنقطة المهمة الأخيرة الجديرة بالإشارة إليها هي أن قوافل الحج البرية يمكن، على الأقل، توقيت رحلاتها لتُزامِنَ الحجَّ؛ لأن قوافل الجمال لا تهيمن عليها ولا ترسم خط سيرها الرياح الموسمية. وفي الواقع، فإن هذه القوافل ربما كانت الأدنى أهمية من الناحية الاقتصادية، وهي في الأساس قوافل حج، ينضم إليها قليل من التجار، وتكون منتظمة في مسارها وتوقيت مغادرتها دمشق أو القاهرة لتضمن الوصول إلى مكة في أوائل ذي الحجة، وتغادرها في أواخره[1].

وهناك ـ بالطبع ـ عدد من القوافل الأخرى التي تتنقّل داخل الشرق الأوسط، وهذه يمكن تمييزها من قوافل الحج بقلة عدد المسافرين فيها. ففي عام ١٧٧١ (سنة ١١٨٥هـ) تحركت قافلة من حلب إلى البصرة «مكونة من ٣٣ مسيحياً بين تاجر ومسافر، وسبعة من اليهود، ونحو عشرين من الأتراك بقيادة الشيخ «محسن» وفي حراسة سرية مكونة من ٢٤٠ جندياً تحت إمرته، و٥٠ فرساً، و٣٠ بغلاً، ونحو ١٢٠٠ جمل، منها ٦٠٠ محملة بالبضائع، وهي تابعة أساساً للمسيحيين واليهود، وتصل قيمتها إلى نحو ٣٠٠,٠٠٠ جنيه إسترليني. أما بقية الجمال فهي إما مطايا الركوب وإما حاملة للمؤن»[2].

وتتوافر لدينا بيانات عن تجارة القوافل من الخليج العربي إلى شرق البحر المتوسط. فقد رصد راهب سافر بالبر من الهند في عشرينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٢٦ ـ ٩٣٦هـ) وجود عدد كبير من اليهود والأرمن

---

(1) G. Levi Della Vida, «A Portuguese Pilgrim to Mecca in the Sixteenth Century» Muslim World, XXXII, 1942, pp.288-9.

(2) John Henry Grose, A Voyage to the East Indies . . . to which is added A Journey from Aleppo to Busserah, over the Desert, by Mr. Charmichael [1st French ed, 1758,1st English ed 1766, 2nd Eng ed 1772, which adds Charmichael] 2nd ed., 2 vols, London, 1772. vol. I, Appendix, pp. 1-53.

هذا الوصف لشارمايكل ويظهر في ص ٤.

والأتراك في هرمز، إلى جانب تجار من البندقية أخذوا بضائعهم بالبر إلى تركيا وأوربا ومن بينها التوابل، وعبيد مسيحيون. وحُملت البضائع من الهند في قوافل تضم ٦٠٠٠ جمل - أو تزيد - إلى البحر المتوسط[١]. وقد استمرت هذه التجارة خلال القرن السادس عشر (العاشر الهجري). ويفيدنا تقرير من البندقية عام ١٥٦٦ (سنة ٩٧٤هـ) أنهم سمعوا في حلب أن الطريق إلى البصرة قد فتح، وقد انتظروا وصول ١٥٠٠ قنطار من التوابل[٢]. وقد وصفت البصرة في عشرينيات القرن السابع عشر بأنها مركز تجاري عظيم بسبب القوافل الكبيرة التي تصل إليها من حلب[٣]. ونميل إلى مشاطرة ستينزجارد Steensgaard الرأي أن تلك المدة كانت مدة نجاح وازدهار لهذه التجارة.

وقد مرت قوافل أخرى في إقليم الحجاز أو عبره. ففي وقت متأخر من القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) أقام مسافر نحو خمسة أيام أو ستة ببلدة صغيرة جنوب جدة، وقد رصد عدداً من التجار المسلمين، ومرور قافلة كبيرة تحمل بضائع من هناك إلى جدة[٤]. وفي عام ١٦١١ (سنة ١٠٢٠هـ) شهد تاجر إنجليزي في مُخَا وصول عدد كبير من السفن في فصل الرياح الموسمية (مارس - مايو). وفي منتصف تلك المدة، أي: في السابع عشر من إبريل، «وصل إلى تلك المدينة عدد هائل من الجمال وتجار المجوهرات الذين جاؤوا من دمشق والسويس ومكة للاتجار مع نظرائهم القادمين من الهند»[٥]. وكالمعتاد فإن هذه القافلة لم تكن مرتبطة

(1) Documentacao Ultramarina Portuguesa, Lisbon, 1960-67, 5 vols, I, p. 7.

(2) As Gavetas da Torre do Tombo, Lisbon, 1960-75, 12 vols. IV p. 97.

(3) A. Botelho da Costa Veiga, Relacao das plantas e descricoes de todas as fortalezas, cidades e povoacoes que Os Portugueses tem no Estado da India Oriental, Lisbon, 1936, p. 16.

(4) Poncet in Foster, ed., The Red Sea, p.157.

(5) Samuel Purchas, Purchas, His Pilgrimes, Glasgow, Hakluyt, 1905-7, 2 vols, III, pp. 152-5.

بموسم الحج، بل بمواعيد وصول السفن إلى مُخَا في فصل الرياح الموسمية؛ وقد حلّ موسم الحج هذا العام في منتصف فبراير. وهذه القوافل مرتبطة، مثل أغلب مثيلاتها، بالتقويم الشمسي الذي يتحدد بموجبه موعد وصول الأساطيل الكبرى من مناطق التجارة الكبرى. وتختلف هذه الأساطيل تماماً عن قوافل الحج. وهناك قوافل أخرى كانت تعمل داخل الحجاز كالتي تمر على طول سواحل البحر الأحمر خاصة الشرقية منه، من مُخَا أو حتى من عدن في الجنوب إلى السويس وما بعدها شمالاً. ففي سبعينيات القرن الثامن عشر (١١٨٤ ـ ١١٩٣هـ)، وصف موديف شحنة كبيرة من الثياب الهندية كانت في طريقها من جدة إلى تركيا والقاهرة محملة في قوافل قوامها ٥٠,٠٠٠ جمل[1].

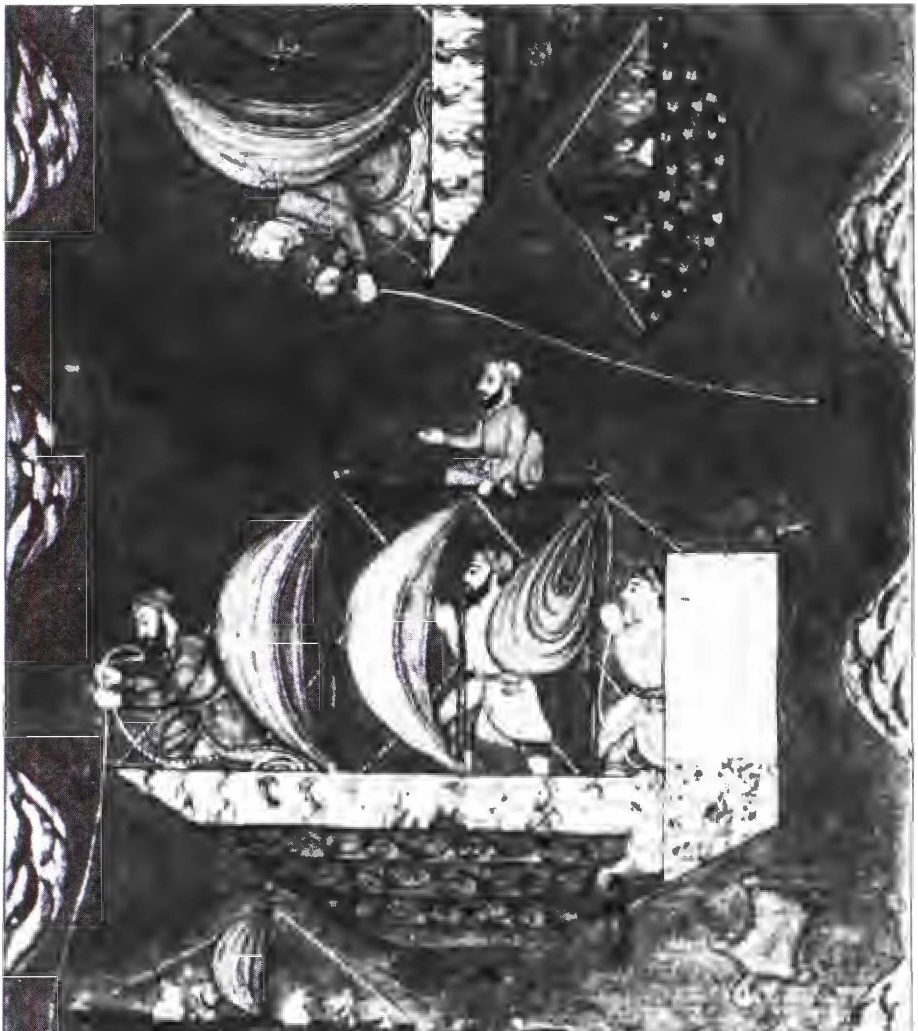
وبالرجوع إلى الحديث عن قوافل الحج المتجهة إلى مكة فإن ما يمكن أن نشاهده عموماً، ما هو إلا سلسلة مترابطة من المشاركين فيها. ففي طرف منها نجد التجار الخُلّص المتخصصين الذين يلوذون بتلك القوافل طلباً للأمن أو لسد احتياجات الحجاج في أثناء الرحلة. وهؤلاء الناس يتّجرون في مكة، أو في أي من أسواق المدن الكبرى التي تمر خلالها القافلة. ويأتي بعد هؤلاء في السلسلة أولئك التجار الذين يغتنمون الفرصة لأداء الحج. ثم نجد بعد الحلقة الوسطى في السلسلة، الحجاج الذين يتبادلون السلع غالباً لتوفير المال، ولا شك في أنهم يسعون إلى جني ربحٍ يسيرٍ أيضاً فوق ذلك. وفي آخر السلسلة نجد ما يظهر أنه الأغلبية وهم المخلصون الأتقياء الذين يسعون إلى حمل كل احتياجاتهم من البداية، ولا يشوب توجههم لأداء فريضة الحج أي شائبة تجارية. ولعل هذا النوع من التمييز يبدو أكثر فائدة وأكثر ضبطاً عند التحدث عن

(1) Modave, p.342;

الأمور العامة فيما يتعلق بالربط بين الحج والتجارة. لذا فإن الإشارات التي سترد في الفصل السابع عن «سوق الحج» التي تعتمد على ما يصل إليها من بضائع عن طريق البحر، ستكون عرضة للفحص والتدقيق.

الفصل السابع

الأبعاد الاقتصادية للحج (الطرق البحرية)



المشهد الجغرافي البحري. ويعطي الرسم انطباع الاتجاهات بتضاد وجهتي السفينتين.
ويبرز رسم المسافرين في صفوف بعضها فوق بعض،
وهو نمط دخل على الرسم العربي في القرن الثالث عشر.

يقدم المؤرخ الهندي آشين داس جوبتا Ashin Das Gupta صورة متطرفة عن الربط بين الحج والتجارة؛ فهو يرى أن ثمة علاقة وثيقة بين الحج والتجارة من الهند وبخاصة من كجرات. وفي كتابة مبكرة له يقول: إن نصف الأرباح تأتي من التجارة الكجراتية عبر البحر الأحمر «في حالة موسم الحج المعتدل». ويضيف في حاشية أسفل الصفحة: «يمكن أن يكون ثلثا صادرات كجرات إلى البحر الأحمر قد بيعا في مكة»[1]. ويخلط في كتابته تلك بين جدة ومكة بالطريقة الحافلة بالتخيلات نفسها التي انتهجها «بروديل» وهو يدعي أن «الذي يستقطب الكجراتيين ـ بصورة رئيسة ـ هو سوق الحج السنوي في مكة حيث يفد التجار من مدن الإمبراطورية العثمانية البعيدة لشراء البن والمنسوجات. . .» ثم يتحدث عن «إخفاق الحج» حيث إنه سوق فقير بالنسبة إلى البضائع الهندية في الحجاز، ثم يقدم وصفاً للتجارالمسلمين الذين «يأتون كل عام إلى جدة مع قوافل الحج»[2]. وبالمثل، فالمنسوجات الكجراتية تجلب إلى البحر الأحمر وغالباً ما تباع «للسوق السنوي في مكة. . .»، «وقد صرح مراراً بأن التجارة في مُخا تعتمد على السوق في جدة ـ يعني سوق الحج».

(1) Ashin Das Gupta, «Gujarati Merchants and the Red Sea Trade, 1700-1725,» in B.B. Kling and M.N. Pearson, eds., The Age of Partnership, Honolulu, 1979, p. 124 and f.n. 24.

(2) Ibid., pp.123, 136, and cf. 137.

وتصل قوافل الحج إلى الحجاز عبر القاهرة [كذا!] محملة بالأموال للتجار اليمنيين الذين يبيعون البن، والكجراتيين الذين يبيعون الأقمشة. وتتسم شبكة الطرق بأنها معقدة وتصل مكة انطلاقاً من عدد من المدن الأخرى وعبرها من غرب آسيا وشمال إفريقية»[١]. ويورد المؤلف نفسه في بحث لاحقٍ نشر في (كتاب كمبردج للتاريخ الاقتصادي للهند): «استمرت السوق العالمية للحج في تأثيرها بوصفها رئيساً للتجارة في المحيط الهندي...»[٢]. وبالمثل ظلّ «السلام الإسلامي»، في القرنين السادس عشر والسابع عشر (العاشر والحادي عشر الهجريين) يضيف ازدهاراً جديداً إلى السوق السنوية في مكة»[٣].

ويربط جوبتا، في مناسبات أخرى، بين الحج والفصول الأربعة، ولا بد أن يكون هذا الأمر مصدر راحة له بوصفه مؤرخاً بحرياً. فقد أشار إلى أن النساجين في كجرات يقومون بعملهم الرئيس خلال الفصل المطير، ولكنهم يأخذون استحقاقاتهم في وقت لاحق، بعد رجوع السفن إلى كجرات من وراء البحار. «إن توقع حج جيد، على سبيل المثال، يؤدي إلى حركة شراء مسعورة بين شهري سبتمبر ويناير...»[٤]. وعليك لَحْظُ كيف تم الارتباط الكامل بين الحج والفصول في هذه الرواية الوافية: فهو يشير إلى أن السفر والتجارة تهيمن عليهما الرياح والأمطار الموسمية، ثم يقول بعد ذلك: «إن الأمر الأهم في أي فصل في سورات إنما هو من نصيب سوق الحج. ويرتبط بمسار البحر الأحمر جزء كبير من سفنها التي تحمل المنسوجات إلى ميناء مُخَا بوصفه المركز التجاري الرئيس على البحر الأحمر في ذاك الوقت. وتبحر بعض تلك السفن متجاوزة مُخَا إلى

(1) Ibid., pp.135-6.

(2) Ashin Das Gupta, «Indian Merchants and the Trade in the Indian Ocean,» Cambridge Economic History of India, vol. I, Cambridge, 1982, p. 430.

(3) Ibid., p. 426.

(4) Ibid., p. 424.

جدة في اتجاه الشمال على الساحل، ولكن ربما كان ذلك بسبب قرب جدة من مكة. ومن هنا نجد أن الثياب الهندية التي حملت إلى البحر الأحمر تتجه إلى نوعين مختلفين من الأسواق. إحداهما يمكن أن توصف بأنها سوق محليّة تلبي طلبات اليمن والحجاز والساحل الإفريقي للبحر الأحمر وساحل حضرموت. وأهم من ذلك بكثير «سوق مكة» التي يبدأ عملها سنوياً حينما يتجمع الحجاج من جميع أنحاء الإمبراطورية العثمانية والعالم الإسلامي في هذه المدينة. إن هذا الطلب الذي يشار إليه عادة في الوثائق أنه من (التجار الأتراك) هو الذي يُعَدُّ ضرورياً لسورات، وأن حجاً ضئيلاً يؤدي إلى كساد كبير يمتد أثره من جدة إلى أبعد نقاط الظهير لميناء سورات»(١).

وكتب فيما بعد وبمزيد من التحفظ يقول: «لقد ساعد الموسم السنوي للحج في نمو السوق الكبرى لتجار المحيط الهندي». والحج الإسلامي [كذا!]، الذي مازلنا بحاجة إلى دراسة متكاملة له، قد جمع شبكة التجارة الهندية وربطها بالشتات غرباً»(٢).

وقد تؤكد دراسة داس جوبتا هذه الحُجة القوية الإقناع التي هي أكثر أثراً، وهذا الأمر دفعني إلى الاقتباس من نصوصه بكثرة. وعلى كلٍّ ثمة مشكلة تبرز لنا مباشرة، كما سبق أن أشرنا، وهي ذات صلة بالفصول والتقاويم. والنقطة الأساسية هنا واضحة تماماً: إن الحج يقع دائماً في شهر ذي الحجة في أيام محددة منه. ولكن هذا التوقيت المحدد مبني على التقويم الإسلامي الذي يعتمد على القمر، وليس على الشمس. ونتيجة

(1) Ashin Das Gupta, Indian Merchants and the Decline of Surat, c.1700-1750, Wiesbaden, 1979, pp. 68-9.

(2) Ashin Das Gupta, «Introduction II: The Story,» in Ashin Das Gupta and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, pp.25, 27.

لذلك فإن السنة القمرية تنقص عشرة أو أحد عشر يوماً عن السنة الشمسية. ومع أن بعض المؤلفين المحدثين ظلوا منزعجين من هذه المشكلة، إلا أن بيرارد Pyrard تعرَّفَها من قبل في العقد الأول من القرن السابع عشر (سنة ١٠٠٩ ـ ١٠١٨هـ)(١). ومع أن بيرارد لم يستطع أن يستوعب الآثار للتقويم القمري في مقابل الشمسي كاملةً، لكنه قال: «في شهر ديسمبر، عند ميلاد هلال جديد، يصومون شهراً يطلق عليه بالعربية «رمضان»... وأقول في نحو شهر ديسمبر؛ لأنني لا أستطيع تحديد الزمن بصورة قاطعة؛ لأن شهرهم قمري، وكذلك سنتهم، ومن ثَمَّ ليسا ثابتين كما هو الأمر عندنا»(٢). وقد فَهِمَ كاتب فرنسي في خمسينيات القرن الثامن عشر ذلك فهماً صحيحاً عندما أشار إلى أن احتفالات المسلمين «هي احتفالات متغيرة الفصول، إذ إنها تقع في جميع فصول السنة وجميع شهورها الشمسية على مدى ثلاث وثلاثين سنة؛ لأن تقويم المسلمين تقويم قمري، ويتقدم بأحد عشر يوماً كل عام»(٣). وتكون الأعياد المسيحية ثابتة في الوقت نفسه من كل عام وفي الموسم نفسه، عدا عيد الفصح الذي يرتبط بالتقويم القمري لذا فتاريخه متحرك. وتتغير أوقات

---

(١) إن من المزعج حقاً أن نقرأ في كتاب البروفيسور وينك، الحديث عن الإسلام، أن الحج «عادة يتوافق مع الرياح الموسمية الجنوبية الغربية»:

André Wink, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World Vol.1, Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th - 11th Centuries (Leiden, 1990), and p.33.

(2) The Voyage of Francois Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Brazil, trans. and ed. Albert Gray, London, Hakluyt, 1887-90, 2 vols, I, p.134.

(3) Julien Claude Galland, Recueil des rites et cérémonies du pélennage de la Mecque; auquel on a joint divers écrits relatifs & la religion, aux sciences & aux moeurs des Turcs, Amsterdam, 1754, p.25, f.n.

احتفالات المسلمين خلال الفصول. ومن هنا يمكن أن يحل الحج في أشد الفصول حرارة، ثم يبدأ في التزحزح ببطء، عشرة أو أحد عشر يوماً كل عام نحو الطقس الأبرد.

والنقطة الثانية الواضحة هي أن التجارة عن طريق البحر في ذلك الوقت كانت تعتمد تماماً على الرياح الموسمية، وهذه مرتبطة بصورة أساسية وواضحة بالتقويم الشمسي لا بالتقويم القمري. ولنتفق على هذه النقطة، ثم نتحول إلى البحث في مضامينها. ففي أواخر القرن السابع عشر أشار بونسيت إلى أن التجار من إثيوبيا كانت لهم تجارة عظيمة داخل البحر الأحمر وخارجه، وهذه تتحكم فيها الرياح الموسمية[١]. وقد أبحر أسطول غزو برتغالي من الهند عام ١٥٤١ (سنة ٩٤٨هـ) إلى البحر الأحمر ليرجع إلى الهند في العاشر من يوليو. وقد رفض قبطانه العنيد أن يسمع نصائح ملاحيه المسلمين الذين يتمتعون بخبرة قرون. فقد قالوا له: إنه بالتحرك في ذلك الوقت فإنه رُبَّما لا يجد صعوبة في الوصول إلى مدخل البحر الأحمر، ولكن الطقس الرديء المتوقع في بحر العرب قد يمنع أي سفينة من الإبحار. وبالطبع فقد ثبتت صحة هذه النصيحة[٢]. وكتب مسافر إنجليزي عام ١٧٨٠ (سنة ١١٩٤هـ) عن الحج، وأشار إلى هذا الأمر بقوله: «وبما أن رياحاً مغايرة تهب على جانبي المنطقة المدارية في البحر الأحمر، فقد تهب إلى جدة من جهات متضادة في الموسم نفسه من السنة. فتلك التي تجيء من السويس في الموسم المذكور سابقاً (نوفمبر إلى يناير)، تُفيدُ من الرياح الشمالية الغربية، في حين أن تلك التي تجيء من الهند، ومن بحر العرب تساعدها الرياح الموسمية الجنوبية الغربية

(1) William Foster, ed., the Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949, p. 107.

(2) Elaine Sanceau, «Uma Narrativa da Expedicao Portuguesa de 1541 ao Mar Roxo,» Studia, IX, 1962, pp.199-234 [letter of D. Manuel de Lima to King, Goa, 18 Nov 1541]. The account is from pp.226-7.

المنتظمة. ويوقت الحجاج مقدماً صعودهم إلى السفن أو نزولهم منها في جدة للإفادة من رياح الخماسين، وحسب كابر Capper فإن لفظة الخماسين تعني الرقم (٥٠) وفي ذلك إشارة إلى طول المدة التي تهب فيها هذه الرياح في اتجاه جنوبي ابتداءً من نهاية مارس وتستمر حتى منتصف مايو، وهي التي تساعدهم على الرجوع إلى السويس مرة أخرى في أقل من شهر. ولا بد للسفن الهندية من الخروج من جدة حتى تتمكن من عبور مضيق باب المندب قبل نهاية أغسطس»[١]. وقد أكد رحالة إنجليزي آخر بعد سنتين الأسباب التي أشير إليها في رحلة الإياب من جدة إلى السويس، إذ ينبغي مغادرة جدة قبل نهاية مايو وإلا أعاقت الرحلة الرياح المعاكسة[٢]. وجدير بالإشارة أن الرياح الموسمية لا تزال تتحكم في رحلات الملاحين التقليديين حتى يومنا هذا، كما تشير إلى ذلك بوضوح دراسة حديثة عن طرق الملاحة والرياح ومواعيد الإبحار[٣].

ويتجلى بوضوح فهم الملاحين لدور الرياح الموسمية في المحيط الهندي وبحر العرب من وصف مدام بوشون Mme. Bauchon كيف كانت التجارة العظيمة في القرن الخامس عشر بين كاليكوت والبحر الأحمر تخضع لهذا التوقيت. إذ تغادر السفن كاليكوت في يناير وتصل إليها القادمة من البحر الأحمر بين أغسطس ونوفمبر[٤]. ولقد ألمح البرتغاليون

(1) Colonel James Capper, Observations on the Passage to India through Egypt and across the Great Desert... 2nd ed., London, 1784, p. vi.

(2) Henry Rooke, Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red-Sea and Egypt to Europe, London, 1783, p.63.

(3) M. Lesourd, «Notes sur les Nawakid, Navigateurs de la Mer Rouge,» Bulletin de l'Institut Francais dAfrique Noire, Série B, Dakar, vol. XX, 1960, pp.346-355, especially pp.349-50.

(4) G. Bouchon, «Un microcosme: Calicut au 16e siècle», in Denys Lombard and Jean Aubin, eds, Marchands et hommes d'affairs asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13e-20e siècles, Paris, 1988, p.53.

إلى الأهمية العسكرية لذلك فيما يرتبط بساحل مليبار. فالساحل الغربي للهند يكون غير صالح للملاحة بين الحين والآخر في المدة الممتدة عموماً بين يونيو وسبتمبر. وفي ثلاثينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٣٧ ـ ٩٤٦هـ) كان البرتغاليون منزعجين من الطريقة التي تفلت بها السفن المبحرة من ميناء كاليكوت المعادي. إذ تبحر فقط قبل هذه المدّة أو بعدها، وقبل وصول أسطولهم ليحاصرها. ولقد رأوا أن الحل هو بناء قلعة على مقربة من كاليكوت ليتمكنوا بذلك من حراسة البحر حتى نهاية مايو، وهو التاريخ الذي تبدأ بعده مباشرة مدّة تعذر الملاحة، ثم يستأنفون فرض الحصار مبكراً في سبتمبر، أي: فور بدء ضعف الرياح الموسمية الجنوبية الغربية بدرجة تسمح باستئناف النشاط البحري[١].

وأشار تيري Terry فيما يتعلق بكجرات إلى أن «السفينة الكبيرة تنطلق في رحلتها من سورات إلى مُخَا في نحو العشرين من شهر مارس، وتعود أدراجها عند نهاية سبتمبر. قد تكون الرحلة قصيرة سهلة، وفي شهرين، ولكن الرياح في موسم الأمطار الطويل غالباً ما تكون عنيفة بدرجة تجعل العودة في بحار الهند أمراً صعباً محفوفاً بالعقبات الكبيرة»[٢]. وردد مانديلسلو Mandelslo هذا الرأي في وصفه للتجارة من سورات إلى عدن ومكة إذ قال: «وتحمل السفينة في بعض الأحيان نحو ألف شخص يذهب أغلبهم إلى الحج في مكة، ويفوزون بعد عودتهم بالمكانة المتميزة التي يتمتع بها الحجاج والعلماء. ويبدأ الإبحار في بداية مارس وتكون العودة في سبتمبر. وتتحكم العواصف التي تثور في المدّة من يونيو حتى ذلك الوقت بالحركة على تلك السواحل؛ وهذا الأمر يجعل الرحلة تمتد إلى

(1) Fernao Lopes de Castanheda, Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses, 3rd. ed., Coimbra, 1924-33, 9 vols, VIII, p. xiii.

(2) William Foster, ed., Early Travels in India, Delhi, 1968, pp. 301-2.

ستة أشهر، وهي التي يمكن أن تتم في شهرين»[١]. ويقول بالديوس Baldaeus أيضاً: «تبحر هذه السفن (من سورات) في مارس وإبريل إلى البحر الأحمر وتعود في سبتمبر أو أكتوبر. ويندر أن تستغرق الرحلة أكثر من خمسة وعشرين يوماً في الطريق»[٢]. وقد كان أوفينجتون مدركاً كل ذلك إذ قال: «وتغادر السفن المتجهة إلى البحر الأحمر سورات عموماً في نحو مارس، وتصل مُخَا في أواخر إبريل أو قبل العشرين من مايو، وهو الوقت الذي تتغير فيه الرياح، وتمنع أي سفينة من الدخول إلى البحر ذلك العام»[٣]. وعلى غرار ذلك يشير تاجر هولندي إلى أن السفن الهندية تحمل عدداً من الحجاج إلى مُخَا، وأنها «تأتي كل عام في إبريل أو منتصف مارس، وتغادر عائدة إلى الوطن مع الرياح الموسمية الأخرى (الصيفية) في أغسطس...»[٤]. وعلى كلٍ فإن هناك موسماً بديلاً للموسم

---

(1) Mandelslo in Adam Olearius, The Voyages & travels of the ambassadors sent by Frederick duke of Holstein to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia. Began in the year MDCXXXIII and finish'd in MDCXXXIX . . . trans. John Davies, London, 1662, p.87

ولمعرفة انتحال تام لهذه الرواية، ويقر أنها في شكل مؤلف، انظر:

John Ogilby, Asia, the first part, Being an accurate description of Persia, and the several provinces thereof The vast empire of the Great Mogol, and other parts of India, [collected and translated from most authentic authors], London, 1673, p.223.

(2) Philip Baldaeus, A True and Exact Description of the Most Celebrated East-Indian Coasts of Malabar and Coromandel as also of the Isle of Ceylon . . ., in Churchill, A Collection of Voyages and Travels, 3rd ed., vol.111, London, 1745, pp.510- 793. This account is from p.52.

(3) John Ovington, a Voyage to Surat in the Year 1689, ed. H.G. Rawlinson, London, 1929, p. 261.

(4) C.F. Beckingham, Between Islam and Christendom, Travelers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance, London, 1983, «Dutch Travelers,» pp. 79-81.

المذكور لسورات. فالسفن يمكن أن تغادرها في أواخر السنة كتلك الرحلة التي قام بها القزويني في عام ١٦٧٦ (سنة ١٠٨٧هـ)[(١)].

ونجد الفصول ثابتة أيضاً في ديو. فمن بداية سبتمبر تكون الرياح متغيرة، وهو وقت جيد للسفن الذاهبة من ديو والآيبة إليها. ويبدأ هبوب الرياح الشرقية في نوفمبر من منتصف الليل حتى منتصف النهار، وفي بقية ساعات اليوم فإن الرياح تهب من جهة البحر، أي من الجنوب الغربي إلى الشمال الغربي. وتصير الشرقيات شمالية وشمالية شرقية في شهر فبراير ومارس حتى مايو، وبعد الظهيرة تكون شمالية غربية، ومن هنا يتعذر على السفن الكبيرة الاقتراب من ديو من جهة الجنوب. ويبدأ فصل الصيف مع نهاية مايو، وتكون بعض السفن قد وصلت في بداياته إلى ديو قادمة من الشمال في رحلة لا تخلو من المخاطرة. أما رحلة البحر الأحمر فإن السفن تغادر ديو في شهر نوفمبر أو ديسمبر، ويرجع بعضها في مايو، إلا أن أغلبها يعود في أوائل سبتمبر[(٢)]. أما جولكوندا فإن السفن تبحر منها إلى مُخَا في يناير، وتعود إليها في سبتمبر أو أكتوبر»[(٣)]. وقد وصف مؤلف عربي هذا الأمر بعبارت قوية قائلاً: «إن الذي يغادر الهند في اليوم المئة (٢ مارس) رجل عاقل، والذي يغادرها في اليوم العاشر بعد المئة يكون على ما يرام. وعلى كلٍّ فالذي يغادر في اليوم العشرين بعد المئة فإنه يزيد من احتمالات الخطر. أما الذي يغادرها في اليوم الثلاثين بعد

(1) Mulla Safi-ud din Qazwini, «Anis-ul hujjaj, «trans. A. Jan Qaisar and Z. Islam, 71 pp. typescript, [Qazvini], pp.55-6.

(2) Pedro Barreto de Rezende, «Descripcoens das cidades e fortalezas da India Oriental,» 2 vols, Biblioteca da Academia das Sciencias, Lisbon, Mss. Azuis, pp.267-8, 1, if. 60-60v; 67.

(3) W.H. Moreland, ed., Relations of Golconda in the Early Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1931, pp.37, 61.

المئة فهو رجل يفتقر إلى الخبرة، وهو مقامر جهول»[١]. وما نخرج به من تلك الأدلة متجمعة هو أن الجميع ـ أوربيين كانوا أم آسيويين، في الهند الغربية في مدّتنا المختارة ـ يعرفون كل شيء عن الرياح الموسمية وعن آثارها. ولكن المؤسف أن بعض المؤلفين المحدثين لم يُفيدوا من هذه الحكمة القديمة.

إنني آمل أن تكون مسألة الكتابة عن «سوق الحج» قد أصبحت واضحة الآن. وفي الواقع فإن قوافل الحج البرية لا تعترضها تلك المشكلة؛ فهي تتحرك في الوقت الذي تختاره، ويكون توقيتها صحيحاً للوصول إلى مكة في أوائل ذي الحجة، ويتحكم التقويم القمري لا الشمسي في حركتها. وعلى كلٍّ، فقد ذكرنا في الفصل السابق أن التجارة التي تتم عن طريق قوافل الحج هذه هي تجارة صغيرة محدودة. أما التجارة والسفر عن طريق البحر فإن هناك تناقضاً لا يمكن حلّه. فالوصول إلى جدة أو مُخَا مثلاً مرهون بتقويم واحد، في حين أن الحج محكوم بتقويم مختلف. من هنا كانت الحركة في الأسواق الهندية، كسوق كجرات مثلاً، مرهونة بالحج، وهذا يحملنا على الاعتقاد بأن التجار يحملون بضائعهم إلى البحر الأحمر ليصلوا في وقت يُمليه التقويم الشمسي. ثم عليهم الانتظار هناك حتى يحين الوقت المناسب في التقويم القمري للذهاب إلى مكة ليشهدوا «سوق الحج» المزعومة. ولعل في هذه الإشارة أمراً مضحكاً، إذ إنه يعني أنه ربما تحتم على التجار في بعض الأحيان أن يبقوا في جدة أحد عشر شهراً أو أكثر في انتظار موسم الحج قبل التحرك إلى مكة ببضائعهم.

وكما سنرى فإن أغلب تجارة البحر الأحمر ترتكز على جدة وتتحكم

(1) G.R. Tibbetts, Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese, London, 1971, p.231,

ومن أجل مراجعة شرح «تيبات» لديكتاتورية الرياح الموسمية راجع صفحة ٣٧٥.

فيها الرياح الموسمية. وعلى كل حال، فإذا كان رحيل البضائع لمكة في موسم الحج، فإن التعطيل الشديد سيحدث. وقد أشار تقرير هولندي غير مباشر، يعتمد على روايات لفرنسيين وإنجليز كانوا في جدة، إلى أن الأرباح في جدة تعتمد «في الأساس على الرحلات الناجحة؛ لأن السفن إذا وصلت بعد انتهاء الحج فإن البضائع لا بد أن تبقى هناك عاماً كاملاً. وهذا يعني أن الناقل يعاني من خسارة الرحلة مثلما حدث للفرنسيين في السنة السابقة ١٧٣٦ (سنة ١١٤٩هـ)»[١]. وهناك افتراض آخر يفيد أن التجار من المحيط الهندي في البحر الأحمر ربما كان لهم وكلاء دائمون مقيمون بجدة، وهم الذين يخزنون البضائع حتى ترتفع أسعار السوق. وهذا هو الذي كان يمارس بالطبع في هذه المدة في كل منطقة المحيط الهندي التجارية. والهدف منه ـ بالتحديد ـ «تفادي التحكم المطلق للرياح الموسمية». ولسوء الحظ فإنه ليس لدينا دليل مباشر على أن هذا كان يمارس في جدة[٢]. ومن هنا لا بد من أن نفترض أن التجارة في جدة يتم تنظيمها بصورة واسعة، وتتحكم في مواقيتها مواسم الإبحار، التي تحدد وصول السفن إلى هذا الميناء ومغادرتها.

ولا يملك الحجاج المسافرون بالبحر أي خيار سوى الخضوع لمواسم الإبحار المذكورة. وبإمكانهم أن يمضوا أوقاتهم في زيارة المدينة المنورة والبقاء فيها أو مكة المكرمة وأداء العمرة، أو في الدراسة، أو في زيارة الأماكن المقدسة المتعددة التي أشرنا إليها في بداية الفصل الثاني. ولقد علق بايرارد في معرض حديثه عن مركزية الاحتفال بيوم العاشر من

---

(1) Willem Floor, «A Report of the Trade of Jeddah in the 1730s,» Moyen Orient & Ocean Indien, V; 1988, p. 173.

وعلينا أن نؤكد أن هذا هو مثال للتجارة الموجهة إلى مكة لا جدة.

(٢) وتذكر رواية فلور «الباعة المتجولين وتجار القطاعي» في جدة الذين قد تعاملوا مع التجار الأوربيين وهؤلاء بالطبع ليسوا وكلاء، وفي كل الأحوال فإن روايته لم تؤسس على تجربة ذاتية، وفي بعض الأحيان نجد فيها تناقضاً. راجع ص ١٦٥.

ذي الحجة(*) بقوله: «وأحياناً حينما يصل الحجاج بعد فوات أوان الحج يكون عليهم انتظار موسم الحج المقبل مدة قد تمتد إلى ما بين عشرة إلى أحد عشر شهراً»(١) (**). واستمر هذا الوضع حتى القرن التاسع عشر (الثالث عشر الهجري) ثم تغير كما أشار خافير دي بلانهول Xavier de Planhol لاحظاً وبتصور عميق «أن ظهور السفن البخارية سهل الحج للهنود. وقد كان على عدد منهم في زمن السفن الشراعية أن ينتظروا في المدينة أو في مكة حتى هبوب الرياح الموسمية الصيفية ليتمكنوا من العودة إلى بلادهم»(٢). أما التجار فقد كان لديهم الخيار في تصريف أغلب تجارتهم في ميناءي البحر الأحمر: جدة ومُخَا في الأوقات التي يفرضها تقويم الرياح الموسمية (الشمسي) والذي لا علاقة له بموسم الحج (القمري). ومن هذا السياق أشار معاصر في جدة، ففي يونيو عام ١٧٢٧ (سنة ١١٤٠هـ) رغب البحارة المسلمون الذين كانت تقلهم سفينة إنجليزية في الانتظار وأداء الحج إذ صادف أن كان الحج قريباً من ذلك التاريخ، فقد كانت بداية ذي الحجة في العشرين من يوليو عام ١٧٢٧ (سنة ١١٤٠هـ). ولكن لسوء الحظ فإن تأخير المغادرة إلى بحر العرب ستة أسابيع سيؤدي إلى مصاعب ملاحية، وبالتحديد بسبب التحكم المطلق للرياح؛ لذا فلم يُسمح لهم(٣).

ما طرحته حتى الآن كان وصفاً فيه بعض التفصيل للعوائق التي كانت

(*) المفترض التاسع وليس العاشر؛ لأن فوات الحج يكون بفوات يوم عرفات.

(1) Pyrard, I, p.143.

(**) الصحيح هو اثنا عشر شهراً قمرياً، وليس أقل.

(2) Xavier de Planhol, The World of Islam, Ithaca, 1959, p.72.

(3) John Fullerton, «Commonplace Book,» MS, English, c. 1727 [Bell Library, University of Minnesota, 1727 f Fu] of EIC people

وتحتوي على مذكرات من عام ١٧٢٧، والصحيفة اليومية، جدة: الثلاثاء يوليو ٢٣، ١٧٢٨ م وهذه الرواية مأخوذة من الصحيفة اليومية السالفة الذكر.

تؤثر في السفن الشراعية في بواكير العصر الحديث. وهذا من ناحية يضعف حجة من يخالفني فيما ذهبتُ إليه من وجود سوقين رئيستين في الحجاز في ذلك الزمان: إحداهما للتبادل التجاري الرتيب في جدة أو موانئ البحر الأحمر الأخرى، والأخرى سوق غير اعتيادية في مكة. ولحسن الحظ، تتوافر لدينا بالتجربة شواهد ضخمة تُبرز ـ بصورة مقنعة ـ أن هناك ـ في الواقع ـ تجارة مهمة في موانئ البحر الأحمر تلك، وبخاصة جدة. وأهم من ذلك، بإمكاننا أن نبين ـ بوضوح ـ أن هذه التجارة لا صلة لها البتة بالأمر المختلف تماماً، وهو المتعلق بالحج إلى مكة والسوق المرتبطة بهذه المناسبة. وسنقدم في البداية الدليل لإبراز أهمية موانئ البحر الأحمر العظيمة.

يبدو واضحاً أول وهلة أن السفن التي تنقل البضائع الآسيوية ـ خصوصاً الهندية إلى البحر المتوسط والشرق الأوسط ـ تبحر مباشرة من بحر العرب إلى البحر الأحمر مروراً بعدن، ومن ثم إلى السويس. وهناك تنقل البضائع بالبر إلى القاهرة، ومنها إلى الإسكندرية والبحر المتوسط أو إلى دمشق، ومن هناك إلى سورية وتركيا. لكن هناك مشكلات ثلاث:

أولاً: هناك اعتراض سياسي. فأشراف مكة، وهم تحت حكم العثمانيين، مازالوا محتفظين بما لهم من نفوذ. وتحديداً مازالوا يحتكرون تجارة شمال جدة إلى السويس، مرتبطين بمجموعة من تجار القاهرة. إن النمط العام لهذه الحركة هو أن تفرغ السفن الهندية حمولتها إما في مُخَا وإما غالباً في جدة. ثم تُحَمَّل إما على سفن مصرية تبحر بها إلى السويس وإما في قوافل الجمال كما عرضنا في الفصل السادس(1). لكن هذا الاحتكار للتجارة التي تعبر جدة، لم يكن محكماً كما أراد داز جوبتا أن

(1) Ashin Das Gupta, «Introduction II: The Story,» in Das Gupta and Pearson, eds., India and the Indian Ocean, p.34; Das Gupta, Indian Merchants and the Decline of Surat, p.70.

يقنعنا، فلدينا سجلٍ من أربعينيات القرن السادس عشر عن سفينة كجراتية تحمل تصريح ملاحة أصدره البرتغاليون للإبحار إلى السويس[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا العامل السياسي، ساعد ـ بلا شك ـ على أن تكون جدة سوقاً عظيمةً ومركزاً كبيراً لنقل البضائع.

ثانيا: هناك عامل أساسي يقف في وجه أي ملاحة مباشرة إلى السويس، وهو أن كثيراً من التجارة الآسيوية في الواقع كانت مع الشرق الأوسط وليس مع أوربا على عكس ما يقوله المؤرخون غالباً عن التجارة بين آسيا وأوربا. إن أغلب هذه التجارة كانت تنقل إلى الداخل من جدة أو مُخَا نحو الشمال، وعلى طول الساحل تقريباً، إلى سواحل فلسطين وسورية وتركيا.

ثالثاً: إن صعوبة الملاحة في البحر الأحمر رُبما كانت المشكلة التي هي أهم. ولقد سبقت الإشارة إلى أن الرياح الموسمية هنا كانت أيضاً تشكل العائق الرئيس. وبغض النظر عن هذه، فإن البحر الأحمر عموماً يشتهر بأنه عائق كبير. وتُعَدُّ الرحلة من مُخَا إلى جدة رتيبة نسبياً، إلا أنها صارت مصدر فزع لهنري روكي Henry Rooke عام ١٧٨٢ (سنة ١١٩٧هـ). فالرحلة ـ عادة ـ تستغرق بين ثمانية أيام وعشرة، ولكن سفره في مركب محلي استغرق ثمانية وعشرين يوماً[2]. وتُعَدُّ الرحلة إلى الشمال من جدة أسوأ من ذلك؛ لأن البحر مملوء بالشعاب المرجانية، ومياهه ضحلة. لذلك فليس بمقدور السفن الضخمة القادمة من بحر العرب، على كل حال، أن تبحر بسلام بعد جدة. لذا فإنه يجب أن تحول حمولتها إلى سفن محلية أصغر تكون فرصتها أكبر في الملاحة بسلام. وقد تنقل

(1) Gaspar Correa, Lendas de India, Coimbra, 1921-31, Lisbon, 1969, 4 vols., W p.237.

(2) Henry Rooke, Travels to the Coast of Arabia Felix, pp.51-5.

حمولاتها أحياناً بطرق البرّ من جدة في القوافل التي تمضي بها إلى السويس أو إلى دمشق.

ويؤكد تلك المخاطر ـ بوضوح ـ مصدر عربي من القرن التاسع يذكر أن السفن القادمة من سيراف، على الخليج العربي:

«ترسو في جدة، ثم تنقل حمولتها إلى القاهرة على متن السفن التي اعتادت الإبحار في بحر القلزم (شمال البحر الأحمر) وهو ما لا تجرؤ سفن سيراف على القيام به لأسباب متعددة، منها المخاطر الجمّة المتمثلة في وجود الشعاب المرجانية والصخور قرب السواحل، وعدم وجود حكام لهذه المناطق، وندرة الأماكن المأهولة، ثم لأن هذه السفن لابد لها من الرسو ليلاً في مكان آمن خوف الارتطام بالشعاب المرجانية والصخور، فهي تبحر نهاراً فقط وتبقى الليل بطوله ملقية مراسيها». كل هذا علاوة على أن هذا البحر كثيراً ما يلفّه ضباب كثيف ورياح عاصفة؛ وهذا الأمر لا يجعله آمناً للملاحة»(١).

وبعد ألف سنة تصل إلينا رواية بيرتون Burton وعلي باي في القرن التاسع عشر لتلقي الأضواء على الصعوبات الملاحية في أعالي البحر الأحمر، وهذه يدعمها المسح الحديث الذي قام به تبيت Tibbett عن الملاحة في كل البحر الأحمر(٢). ولقد شهد هنري روكي الذي عانى من

(1) Abu Zaid Hasan ibn Yazid, Ancient Accounts of India and China by Two Mohammedan Travelers who went to those Parts in the 9th Century; translated from the Arabic by the late Learned Eusebius Renaudot, London, 1733, p.93.

(2) G.R. Tibbetts, «Arab Navigation in the Red Sea,» Geographical Journal, vol.127, 1961, pp. 322-34.

انظر: Syed Sulaiman Nadvi, The Arab Navigation, الذي ترجمه عن الأوردو السيد صباح الدين عبد الرحمن، لاهور، عام ١٩٦٦ لرواية قديمة، ولكنها مفيدة عن ملاحة العرب، ولروايات أخرى عن أخطار الملاحة في البحر الأحمر، انظر: =

رحلته من مُخَا إلى جدة عام ١٧٨٢ (سنة ١١٩٦هـ)، رحلةً أسوأ منها قام بها من جدة إلى السويس. فقد سافر في قارب مملوء بالحجاج، وترك لنا يوميات عن الأخطار والمصاعب التي لقيها في رحلته التي استغرقت ستة أسابيع(١). ويصف لنا دانيال عام ١٧٠٠ (سنة ١١١٢هـ) مصاعب مماثلة في رحلته من السويس إلى ينبع، ميناء المدينة المنورة. لقد كانت سفينته تلقي بمراسيها كل ليلة لتفادي الشعاب المرجانية والصخور والمياه الضحلة. ولقد استغرقت هذه الرحلة على قصر مسافتها من ١٢ يوليو حتى١٠ أغسطس. ولم يصل إلى جدة إلا في ٢٩ أغسطس. وتضمنت المصاعب التي لقيها: إصلاح أعطاب السفينة، والرشاوى التي تقدم للحكام المحليين على السواحل، ومصاعب الرحلة ذاتها(٢). وفي عام ١٧٧٧ (سنة ١١٩١هـ) استغرقت رحلة إيليس إيروين Eyles Irwin بين ينبع والقصير ـ مع أنها كانت أقصر مسافة من رحلة دانيال (أقل من ٥٠٠كم) ـ من ١٠ يونيو إلى ٩ يوليو(٣). ويوافينا تومي بايرز Tome Pires بواحد من أهم ما بأيدينا من تقارير توضيحية في أوائل القرن السادس عشر. ففي البحر الأحمر يقول: «إن هناك عدداً من الحواجز الصخرية (الشعاب المرجانية) يصعب عبورها. ولا يبحر الناس إلا نهاراً، ويمكنهم دائماً الرسو. ولعل الجزء الأكثر أماناً للإبحار هو ذلك الممتد من مدخل المضيق حتى كمران. وتكون الرحلة أسوأ من كمران إلى جدة، ثم أكثر

= Albert Kammerer, La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité. Essai d'historique (Mémoires de la Société royale de Geographie d'Egypte, tomes XV-XVI), 2 vols in 5 parts, Cairo, 1929-35,1, pp.67-8; and John Ovington, A Voyage to Surat, p.275.

(1) Rooke, pp.61-74.

(2) William Foster, ed., the Red Sea, pp. 64-70.

(3) Eyles Irwin, A Series of Adventures in the Course of a Voyage up the Red Sea . . . in the Year MDCCLXXVII, London, 1780, pp.69-117.

سوءاً من جدة إلى الطور. أما الرحلة من الطور إلى السويس فلا تكون إلا بالقوارب الصغيرة حتى في النهار؛ لأنها مرحلة عاصفة جداً وسيئة»[١].

ولقد أتحفنا فريدريك لين Frederic Lane، منذ سنوات مضت، بوصف جيد لطريق التجارة لحقبة دراستنا. لقد كان الطلب على التوابل في أوربا والشرق الأوسط كبيراً. وكان أهم هذه التوابل الفلفل، مع وجود توابل أخرى مهمة مثل «البسباسة» (وهو تابل يعمل من قشرة جوز الطيب المجفف)، وجوز الطيب والقرنفل والزنجبيل والقرفة. ويشكل الإيطاليون الوسطاء في هذه التجارة بمجرد وصولها إلى البحر المتوسط. وتُعَدُّ تجارة التوابل قيِّمة جداً قياساً بوزنها الخفيف، وليست تماماً كما وصفها جيبون Gibbon: «رائعة ونافعة». وتتحكم الضرائب ونفقات الحماية والأحوال الاجتماعية في طرق تلك التجارة، ويضاف إلى تلك العوامل المصاعب الجغرافية ومشكلات الملاحة التي تقابلها بعض المحاسن، مثل وجود الواحات التي تخدم القوافل البرية. وتصل السفن المحملة بالتوابل إلى البحر الأحمر، وتتوقف عند جدة، حيث تُجزأ الحمولات بسبب مشكلات الملاحة في شمال البحر الأحمر. وتُنْقَل بعض التوابل على ظهور الجمال على طول الساحل الشرقي للبحر الأحمر ومن هناك إلى دمشق، وكذلك إلى الساحل الشرقي للبحر المتوسط، في حين يجري نقل بعضها الآخر بحراً إلى السويس، ومن ثم إلى القاهرة والإسكندرية. وهناك بضائع أخرى تُنْقَل بحراً إلى أقصى مدى لها عند ميناء القصير على الساحل الغربي للبحر الأحمر مقابل ينبع ميناء المدينة المنورة. ومن هناك تنقل البضائع براً إلى النيل، ومن ثم إلى القاهرة، فالإسكندرية حيث يكون تجار البندقية في انتظارها[٢].

---

(1) Tome' Pires, the Suma Oriental of Tome Pires, ed. A. Cortesao, London, Hakluyt, 1944, 2 vols. I, p.9.

(2) F.C. Lane, Venice and History, Baltimore, 1966, pp. 70-2.

وتكتسب موانئ البحر الأحمر المختلفة المزيد من الأهمية باختلاف الزمن. فقد وصف ابن جبير في أواخر القرن الثاني عشر (السادس الهجري) قافلة ضخمة كان أغلب حمولتها الفلفل، غادرت عيذاب على الساحل الغربي للبحر الأحمر المقابل لجدة وإلى الشمال الغربي منها، وتقدمت شمالاً بمحاذاة النيل إلى القاهرة والإسكندرية[1]. وتأثر ميناء ينبع في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي بالنزاعات السياسية التي كانت تحدث بين الأشراف والمماليك. ثم أحدث ظهور البرتغاليين أيضاً في أوائل القرن السادس عشر بعض التغييرات، حيث أصبحت عدن الآن ميناء مهماً يستحق زيارة السفن بسبب نشاط البرتغاليين. كان التجار في السابق يبحرون من جدة مباشرةً إلى بحر العرب، ثم إلى مينائهم الرئيس المعتاد، وهو كاليكوت. وعندما بدأ البرتغاليون بمحاصرة البحر الأحمر، أصبح على سفن المسلمين أن تبحر ببطء وحذر. فصارت تتوقف في عدن لتستقصي أخبار الأساطيل الحربية البرتغالية، وفي بعض الأحيان لأغراض المتاجرة. ومن هنا صار هذا الميناء مركزاً مهماً لعبور البضائع، ولتبادل التجارة مع تجار جدة وتجار مليبار والقادمين أيضاً من شرق إفريقية وكنباية وهرمز. وهناك سبب آخر وهو أن السفن القادمة من الهند كثيراً ما كانت تصل إلى مدخل البحر الأحمر متأخرة في الموسم لتفادي البرتغاليين، ومن ثم لا تستطيع الإبحار في البحر الأحمر؛ لأن التأخير أفقدها الإفادة من الرياح الموسمية، وكان عليها من ثَمَّ المكوث في عدن والتعامل مع تجارها. وفي العقود القليلة الأولى من القرن السادس عشر كان عدد من تجار جدة يعرضون بضاعتهم من النحاس والزئبق والذهب والمرجان والحرير والأقمشة الصوفية، وتجار إفريقية يجلبون الذهب والعاج، في حين يجلب تجار مليبار التوابل والأدوية، ويجلب الناس من

(1) Muhammad ibn Ahmad ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952, pp.61, 63.

كنباية الأقمشة القطنية وبضائع أخرى ثمينة(١).

ويبدو أن المكانة المتميزة التي اكتسبتها عدن لم تدم طويلاً. فمن المعلوم أن الحصار البرتغالي تضاءل تأثيره في أواخر القرن، وفي أربعينيات القرن السادس عشر أصبح من الواضح أنه قد تأمّن مرور السفن التي تحمل التوابل في البحر الأحمر، ومن ثم إلى الأسواق في الشرق الأوسط والبحر المتوسط. ولا تبدو آثار بسط الأتراك هيمنتهم على عدن في عام ١٥٣٨ (سنة ٩٤٥هـ) واضحة في هذا الخصوص، ولكن الازدهار الكبير في أوائل القرن السادس عشر كان ـ دون شك ـ مؤقتاً. ويشير التاجر الإنجليزي روبرت كوفيرت Robert Covert في تقرير له غير معروف كثيراً كتب في عام ١٦٠٨ (سنة ١٠١٧هـ) بقوله: «لقد صادفنا سفينة كجراتية محملة بالقطن والحرير والكالكيو(*) والبنتثوس؟(**) وما إلى ذلك متجهة إلى عدن، وكنا ضمن ركابها. وقد أخبرنا أصحابها أن عدن مدينة ذات تجارة عظيمة، غير أننا وجدناها بالعكس تماماً. فهي لم تكن سوى حصن يرابط فيها عدد من الجنود...»(٢).

وازدهر ميناء مُخَا في القرن السابع عشر ازدهاراً عظيماً حتى إنه في

---

(1) Joao de Barros, Da Asia, Lisbon, 1778-88, II, vii, p. 8; Castanheda, III, ciii; Aifonso de Albuquerque, Cartas, Lisbon, 1884-1935, 7 vols., I, p.236.

(*) قماش قطني.

(**) المؤلف نفسه صعب عليه فهم معناها فوضع بجوارها علامة استفهام.

(٢) وهو تقرير حقيقي ويكاد لا يصدق، لإنجليزي (كان قد ألقي به في السفينة الجيدة المسماة (Robert Coverte): «الموافقة» في كنباية ـ أبعد جزء من جزر الهند الشرقية) وسافر بالبر عبر عدد من الممالك غير المعروفة ومدن عظيمة...، London, 1612, p. 2. ولا يعرف المؤرخون كثيراً عن هذه الرواية النادرة التي نشرت في طبعة حديثة، ولكنها محدودة جداً لبنروز

Penrose: Boise Penrose, ed., the Travels of Captain Robert Coverte, Philadelphia, 1931. [Privately printed, 150 copies only]

ذاك الوقت بدأ ينافس جدة. وليس السبب في ذلك واضحاً، ولكن ربما رجع على الأقل إلى التوسع في استخدام السفن الكبيرة التي يخشى عليها من أخطار التوغل في البحر الأحمر، فصارت ترسو في مُخَا، وهناك تُجزأ حمولاتها على السفن الصغيرة التي هي أقدر على الإبحار والرسو في الموانئ إلى الشمال. وحينما وصل كوفيرت، الذي كان يشتكي من عدن، إلى مُخَا أعجب بها كثيراً، وقال عنها: إنها «مكان لا يخلو أبداً من السفن والتحميل؛ لأنها مدينة ذات تجارة عظيمة، وتأتيها القوافل والقوارب من سيناء ومن مكة والقاهرة والإسكندرية ومن بقاع أخرى كثيرة». فمع أن مُخَا متاخمة للصحراء الجرداء فإن سلعها غير مرتفعة الأسعار. ويتحفنا كوفيرت بقائمة مفيدة جداً تتضمن موازنة للأسعار بعضها في كلٍ من مُخَا في اليمن وأكرا في الهند بعد سنة من ذلك. كانت الشاة أو النعجة في كلتا المدينتين تباع بشلنين فقط، ويكلف الثور في مُخَا اثني عشر شلناً، في حين يمكن شراء ثورين في أكرا بستة عشر شلناً فقط. وبإمكان الشخص أن يشتري في المدينة الأولى قَدْراً من السمك تكفي لإطعام عشرة رجال بثلاثة بنسات فقط. ولا يوفر ذلك المبلغ طعاماً من السمك في أكرا، التي تقع إلى الداخل، إلا ما يكفي لخمسة رجال فقط[(١)].

لقد سجل مراقب أوربي عام ١٦١٠ (سنة ١٠١٩هـ) وصول «ثلاث سفن عظيمة» إلى مُخَا قادمة من الديبل يمتلكها الفارسي الذي كان حاكماً لميناء كونكان. ولَحَظَ المراقب أنه بعد وصوله بقليل «وصلت إلى مُخا أعداد كبيرة جداً من الجمال وتجار البضائع المتنوعة حضروا من دمشق والسويس ومكة للاتجار مع تجار الهند»[(٢)]. وبعد ست سنوات لدينا تقرير

(1) Coverte, pp.22, 39.

(2) Samuel Purchas, Purchas, His Pilgrimes, Glasgow, Hakluyt, 1905-7, 2 vols. III, pp.152-5.

واف لفان دان بروكي Van den Broeke ـ الوكيل التجاري الهولندي ـ يدعي أن مُخا قد ارتفع شأنها فقط في الأربعين أو الخمسين سنة الأخيرة عندما استولى عليها الأتراك[١]. والآن غربت شمس عدن؛ لأن ميناء مُخَا أكثر أمناً من ميناء عدن للسفن التركية القادمة من السويس. وقد شاهد بروك «في المرسى (يقصد مُخا) أكثر من ثلاثين سفينة هندية وفارسية وعربية من كبيرة إلى صغيرة...» وأشار إليها بقوله: «تصل هذه السفن كل عام في إبريل ومنتصف مارس، وتعود راجعة إلى بلادها عندما تهب الرياح الموسمية الأخرى، أي في أغسطس، محملة بالأموال والبضائع الأوربية».

وفي حين تنقل بعض هذه البضائع عن طريق البحر، لَحَظ بروك أيضاً وصول قافلة «... إلى هنا (يقصد مخا) من حلب والسويس قوامها ألف جمل محملة بالبضائع الآتية: ٢٠٠,٠٠٠ ريال ذات الوحدات الثمانية و١٠٠,٠٠٠ دوقية من العملات المجرية والبندقية والإسلامية، عدا تلك العملات التي لم يكشف عنها وأُخفيت. يضاف إلى ذلك ما كانت تحمله القافلة من المخمل والساتن والحرير الدمشقي، والأقمشة المنسوجة من الوبر، والذهب التركي، والقماش المقصب، والكميلات، والقماش العادي، والزعفران، والزئبق، والزنجفر، وبضائع من نورمبرغ. وتستغرق رحلة هذه القوافل عادة شهرين على الطريق. ويتاجر في هذه البضائع غالباً الهنود والفرس والعرب في مقابل الملابس القطنية الناعمة والخشنة والنيلة والفلفل والقرنفل وجوز الطيب، والتابل الذي يستخرج منه، والبضائع الصينية»[٢]. وبعد مدة وجيزة من قدوم القافلة التي ذكرها بروك، يشير

(1) Jeronimo Lobo, The Itinerary of Jeronimo Lobo, trans. Donald M. Lockhart, London, Hakluyt, 1984, p.88, a report dating from 1625, supports this claim.

(2) C.F. Beckingham, Between Islam and Christendom. Travelers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance, London, 1983, «Dutch =

الوكلاء التجاريون الإنجليز أيضاً، إلى قدوم سفينة عظيمة من القاهرة [كذا!] إلى مُخَا كل سنة، وتحمل التجار عادة مع نقودهم ثم تعود أدراجها عبر جدة محملة بالبضائع الهندية. وقد يباع القليل منها في الجزيرة العربية، بالإضافة إلى قافلة سنوية قوامها ٨٠٠ أو حتى ١٠٠٠ جمل بين القاهرة ومُخَا[١]. وكتب تيري في هذا الوقت نفسه ما نصه: «إن حمولة السفينة التي تبحر عادة من سورات إلى مُخَا كبيرة جداً. وأعتقد أن بعضها يحمل على الأقل ١٤٠٠ إلى ١٦٠٠ طن، ولكنها ليست جيدة البناء. ولا تستطيع هذه السفن الدفاع عن نفسها مع أنها مزودة بالمدافع». وبعد أن يذكر أن عدداً من المسافرين هم غالباً من الحجاج، يشير إلى الطريقة التي تتحكم بها الرياح الموسمية في رحلتهم بقوله: «. . . فإن عائدات السفينة تكون عادة نحو ٢٠٠,٠٠٠ جنيه إسترليني أغلبها من الذهب والفضة»[٢]. وقد قدرت حمولة سفينة مماثلة، عام ١٦٢٢ (سنة ١٠٣١هـ)، بما قيمته نحو ٢٥٠,٠٠٠ روبية عند عودتها إلى سورات[٣].

استمرت مُخَا في ازدهارها مع ازدياد الإقبال على البن في أواخر

= travelers,» pp. 71-2, 79-81, also see Recueil des voyages qui ont servi & l'établissement et auprogrez de la Compagnie des Indes Orientales formée dans les Provinces- Unies des Pays-Bas, Rouen, 1725, VII, p.462.

وستبقى ذكرى أن تلك السفينة العظيمة من السويس التي تبدو شاذة في ذلك بخلاف السفن من بحر العرب قد كانت السفينة الوحيدة الضخمة التي أبحرت في كامل البحر الأحمر.

(1) William Foster, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols., 1624-9, pp.349-SO;

وانظر أيضاً الأرشيف التاريخي لجوا «Ordens Regias,» I, f. 191 من أجل الحصول على معلومات عن تجارة مُخَا عام ١٦٣٨م.

(2) William Foster, ed., Early Travels in India, pp. 301-2.

(3) Recueil des voyages, VII, pp.564-S.

القرن السابع عشر[١]. وهنا كتب بالديوس Baldaeus عام ١٦٧٢ (سنة ١٠٨٣هـ) عن تلك التجارة بين مارس وسبتمبر من كل عام، وعن السفينة الكبيرة التي قدمت من السويس. كما قدمت في مارس قافلة برية من حلب والإسكندرية (يشك في الأخيرة). وحول نهاية العام عادت كلتاهما (السفينة والقافلة) إلى مصدريهما محملة بالبضائع الهندية[٢]. وفي عام ١٧٠٩ (سنة ١١٢١هـ) توصلت حملة استكشاف فرنسية إلى «أنه في كل عام يرسل الهولنديون سفينة حمولتها سبعمئة طن من بتافيا[*] Batvia إلى مُخَا لتأخذ البن، وبعض البضائع الأخرى من الجزيرة العربية»[٣].

وبالتحول الآن إلى جدة، فبإمكاننا أن نقدم قدراً كبيراً من الشواهد على أنه بغض النظر عن ارتفاع شأن عدن أو ضعفه أو الارتفاع الأخير لشأن مُخَا؛ فإن جدة، لا مكة، كانت المركز التجاري العظيم في البحر الأحمر في أغلب حقبة دراستنا، وأن هذا الأثر المهم يشحنه بطاقة روحية يلهمه العامل الديني بوصفه عاملاً خارجياً يظهر على السطح. وتقوم جدة مقام المرفق العظيم أو نقطة الارتكاز لكل تجارة البحر الأحمر، ولا يقصد من هذا القول أن جدة هي مرسى مناسب؛ بل المقصود ـ ببساطة ـ أن نقل البضائع بين السفن فيها ضرورة، لذا فإنه حتى ولو لم تكن جدة ميناء كافياً كان عليها أن تقوم بذلك. ولقد أشار ابن جبير إلى صعوبة

---

(١) انظر Ovington, in Foster, ed., The Red Sea, p.173, للاطلاع على رواية من تسعينيات القرن السابع عشر؛ ولوصف كامل لمخّا (التي لم يزرها قطّ) انظر:

Ovington, Voyage, pp. 268-72.

(2) Baldaeus, in Churchill, A Collection of Voyages, III, p.523.

(*) جاكرتا حالياً.

(3) Jean de la Roque, Voyage de l'Arabie Heureuse par l'Ocean Oriental, & le Détroit de la Mer Rouge. Fait par les Francais pour la premiére fois, dans les annees 1708, 1709 & 1710...Paris, 1716, p. 98.

الوصول إلى جدة «بسبب الشعاب الكثيرة والمنعطفات»[١]. ويقول ستربلنق Stripling: إن الميناء صعب الرسو جداً لامتلائه بالصخور والرمال وذلك يجعل السفن ترسو على بعد ميلين منه، وتستعمل القوارب والسفن الصغيرة لإيصال بضائع السفن الكبيرة إلى الميناء[٢]. وعلى الرغم من كل ذلك فإن في جدة دائماً تجارة عظيمة في الأوقات التي تسمح فيها الرياح الموسمية للسفن بالوصول إليها من الجنوب والشمال. وفي بعض الأحيان تتوسع تلك التجارة بمقدم ذوي الحظوة مع آلاف الحجاج، عندما يوافق موسمُ الحج موسمَ الرياح الموسمية المواتية. ولكن هذا التوافق قلما يحدث، فضلاً عن أن التجارة الواسعة في جدة هي تجارة اقتصادية بحتة لا علاقة لها بالدين.[*]

وعندما تمر بجدة ـ أحياناً ـ جموع كبيرة من الحجاج المتشوقين إلى الوصول إلى مكة بسرعة فإن ذلك يُعَدُّ من الناحية الاقتصادية، حدثاً غير مؤثر في الناحية الاقتصادية للميناء. ومن هذه الزاوية جدة تمثل منفذاً لتموين المدن الأخرى المرتبطة بالحج. وفي جدة، كما في المدن الأخرى مثل دمشق والقاهرة وسورات وأشيه، لا يمثل الحج مركز الثقل أو سبب وجودها، بل هو منحة إضافية. وفي هذا الصدد لا بد من تمييز

(1) ibn Jubair, Travels, p 69.

(2) G.W.F. Stripling, The Ottoman Turks and the Arabs 1511-1574, Illinois, 1942, p.22.

وللمصاعب التي واجهت الحاكم البتغالي لوبو سواريز قبالة جدة في إبريل عام ١٥١٧ انظر:

Jean-Louis Bacqué-Grammont and Anne Kroell, Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge.' LAffaire de Djedda en 1517, Cairo, 1988, p. 40.

(*) حشد المؤلف براهينه لتأكيد نظريته القائلة: إن جدة هي المركز التجاري المهم، وإن تجارتها لا علاقة لها بالحج. لكن لا يغيب عن المدقق أن فكرة تخزين البضائع فيها لتصريفها في موسم الحج جديرة بالاهتمام، ولا سيما مع سوء وضع ميناء جدة. ومن هنا لا ينبغي إلغاء فكرة التجارة المرتبطة بالحج وتموين الحجاج.

مكة تمييزاً واضحاً؛ لأنه فيما يتعلق بهذه المدينة المقدسة فإن العكس هو الصحيح. فالحج بالنسبة إلى مكة عامل مركزي، وهو السبب الأساسي في بقائها. وهناك عامل آخر مرتبط بهذا الموضوع ينبغي الإشارة إليه هنا، وهو أن تجارة مكة، كما سنرى، قد أعاقها اقتصادياً منع اقتراب غير المسلمين منها. فإن كانت مكة معزولة اقتصادياً فقد كان من السهل على غير المسلمين الاتجار في جدة(١).

ومع بداية القرن السادس عشر (العاشر للهجرة) كانت جدة قد صارت ميناء رئيساً، تدعمه أحياناً سياسة الحكومة. ففي عام ١٤٢٩ (سنة ٨٣٢هـ) أصدر السلطان المملوكي أمراً بأن لا تباع التوابل الشرقية إلا في جدة فقط ولوكلائه بالذات(٢). وفي ذلك القرن عرفت جدة عند العرب بسبب مينائها بـ«عروس البحر الأحمر»(٣). وتبين ـ بوضوح ـ روايات البرتغاليين عن التجارة قبل وصولهم أن جدة كانت لها مكانة مركزية. وأشار باروس إلى أنها كانت تشكل المحور الرئيس لتجارة التوابل قائلاً: إن جدة، بأبنيتها وتجارتها، ولأن كل السفن القادمة من الهند تصل إليها في الأغلب، فهي «أكثر بلد يحظى بالاهتمام، ويحاط بالتقدير على طول الساحل العربي وداخل البحر الأحمر». ويضيف قائلاً: «وأغلب سكان تلك المدينة (جدة) هم من التجار، وذلك بسبب انسياب التجارة عبرها قادمة

(1) F.E. Peters, Jerusalem and Mecca, The Typology of the Holy city in the Near East (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XI), New York, 1986, pp.70-1.

ونتذكر في الفصل السابق أن التجار المسافرين في قافلة حلب ـ البصرة كانوا مكونين من نحو ٤٠ مسيحياً ـ ويهودياً ـ ونحو تركيَّيْنِ.

(2) Ibid., pp.227-9.

(٣) انظر: G. Rex Smith and Anmad 'Umar al-Zayla'i, ترجمة وتحرير «Bride of the Red Sea» A 10th /16th century Account of Jeddah, Durham, 1984,
للاطلاع على رواية مطولة فيها ورع، عن جدة وارتباطها بمكة وأسوارها ومساجدها وغيرها.

ومغادرة. . .»[١]. وفي موضع آخر يصف كيفية مجيء البضائع من القاهرة، وكيف تأتي السفن إلى جدة. وكيف تبحر منها بالبضائع إلى بحر العرب مباشرة دون المرور بعدن، وكيف تحدد الرياح الموسمية مواعيد إبحارها. من هنا فإن السفن كانت تغادر البحر الأحمر «في أشهر الإبحار عندما تسود الرياح الغربية» وتعود ثانية مع الرياح الشرقية[٢]. وعلى كل حال فإن هذا الطريق ليس هو الوحيد. فقد ذكر باروس في وصفه التفصيلي للتجارة الآسيوية في عام ١٥٠٠ (سنة ٩٠٦هـ) كيف أن الطريق البديل للشرق الأوسط وأوربا كان يمر عبر هرمز ثم إلى البصرة ومنها بالبر إلى أرمينيا والبحر الأسود، أو إلى حلب ودمشق وبيروت حيث يجلب تجار البندقية وجنوة وإسبانيا التوابل[٣]. وقد أكد ابن البوكيرك بعضاً من هذه التفصيلات، واصفاً كيف اعتاد التجار قبل وصول البرتغاليين القدوم إلى القاهرة من كل أنحاء المغرب، «ومن القاهرة إلى جدة ومنها إلى كاليكوت حاملين الأموال، وهناك يعملون على بناء سفن جديدة يحمّلونها بالتوابل ثم يعودون بها إلى بلادهم». وتُعَدُّ هذه التجارة ثمينة جداً «فمقابل كل كروزادو يدفعه التاجر في كاليكوت يمكن أن يجني منه عادة اثني عشر أو ثلاثة عشر في جدة، وفي الأماكن التي تقع في مدخل المضيق» أي: في البحر الأحمر[٤].

ويؤكد كاستانهيدا Castanheda ويثري معرفتنا بمعلومات وافرة عن هذه التجارة، ويقول: إنه قبل وصول البرتغاليين، جنى التجار المسلمون في مكة ومصر وتجار البندقية أرباحاً طائلة من تجارة الفلفل: «وكان نظام تجارتهم هو الآتي: كان للتجار المسلمين الذين يعيشون في مكة

(1) Barros, II, p. viii, 1; III, p. i, 3.

(2) Barros, II, pp. vii, 8.

(3) Barros, I, pp. viii, 1.

(4) Affonso de Albuquerque, Commentaries of the great Afonso Albuquerque, London, Hakluyt, 1875-84, 4 vols, III, pp.33-4.

وسطاؤهم في كاليكوت» الذين يورِّدون عن طريقهم الفلفل والأعشاب الطبية والأحجار الكريمة والأقمشة القطنية الجيدة في السفن الضخمة التي صنعوها في مليبار لانعدام الأخشاب لصناعة السفن في البحر الأحمر، وبالذهب وأثمان ما يبيعونه من البضائع يشترون التوابل، «ويُرحِّلون كل بضائعهم التي يأخذونها من الإسكندرية إلى القاهرة عن طريق النيل، ومن القاهرة بالبر على الجمال إلى مدينة السويس، ومن ثم بحراً إلى جدة على ساحل الجزيرة العربية، وهو سفر نحو ثلاثة أيام من القاهرة. وفي السويس يُحمّلون هذه البضائع في سفن صغيرة تسمى «الجلبوت» Gelbas، لنقلها إلى جدة التي تبعد ١٦٠ فرسخاً عن السويس. ويستخدمون هذه الجلبات؛ لأنها أكثر سلامة قياساً بالسفن الكبيرة التي تكون عرضة لأخطار المواقع الضحلة الكثيرة بين السويس وجدة. وتنقل البضائع في جدة من الجلبات إلى السفن الكبيرة لتحملها إلى كاليكوت. . .» وبصورة أقرب إلى الواقع مما قدره «البوكيرك». فقد قدر أن الربح يكون ثمانية أضعاف. وكان لدولة المماليك أثر ظاهر في هذه التجارة، ولعل هذا الأثر قد أسهم في بلورة الأثر المركزي لجدة وترسيخه في التجارة جميعها. وأصدر الحكام المماليك مرسوماً يقضي بأن يكون ثلث حمولة أي سفينة قادمة من كاليكوت إلى جدة من الفلفل، وأن يباع للحاكم بأسعار كاليكوت. ولو خالف تاجر ووصل ببضائع قيمتها ٣٠٠٠ كروزادو ليس فيها فلفل، فإنه يتعين عليه أن يبيع بضائع قيمتها ألف كروزادو ليشتري بها فلفلاً، ولكن خسارته تكون بأنه سيشتريها بأسعار جدة المرتفعة، لا بأسعار كاليكوت الرخيصة(١).

وتواصل روايات أخرى من القرن السادس عشر الحديث على الوتيرة نفسها، فيروي أحد القراصنة، في عام ١٥٠٦ (سنة ٩١٢هـ) كيف أن

(1) Castanheda, II, p. lxxv.

أغلب السفن التي تدخل إلى البحر الأحمر كانت تتجه إلى جدة[١]. وهناك رواية تحوي وصفاً أكثر تفصيلاً لتجارة المحيط الهندي في ذلك الوقت تبرز الفكرة نفسها القائلة: إن جدة ـ وقد أطلق عليها خطأ اسم مكة ـ هي المركز. وتشير رواية كوريا إلى معركة بين سفينة قوية جداً من كامبي وسفينة برتغالية، ويضيف قائلاً: «وهذه هي السفن الكبيرة التي تتسلح في كامبي، وتحمل تجارة كبيرة وتبحر مارة بجزيرة سيلان وتدخل خليج البنغال، ثم تبحر إلى بيقو Pegu، وتناسريم Tennasarim حتى تتحمل بالبضائع الثمينة، ثم تتجه إلى باسيم Pacem لتحمل بالفلفل، وتمر بجزر المالديف إلى مكة [كذا!]؛ وتكون هذه السفن قوية جداً ومسلحة تسليحاً جيداً، بها كثير من الرجال الذين يجرؤون على القيام بالرحلة دون خوف من سفننا. . .»[٢]. وبالمقابل، وفي خطاب متأخر لتاجر مسلم في مليبار قال ـ وقوله صحيح كما كنا نرجو، إن لديه سفناً تتاجر بين جدة ومُخَا[٣].

ويستمر عدد من البيانات والوثائق الأخرى في إبراز أثر جدة. ففي عام ١٥١٧ (سنة ٩٢٣هـ) دخل البحرَ الأحمر الحاكم البرتغالي لوبو سواريز Lopo Soares، وتوغل فيه حتى وصل إلى جدة. وتركز روايات معاصرة لكلٍّ من كورييه، وكاستانهيدا على صعوبات الرسو وجفاف المنطقة حول جدة وجدبها. وراوحت تقديرات السكان الذين يقيمون فيها وفي هوامشها بين ١٠٠٠ و١٥٠٠ نسمة، وقد ركز كلا الرجلين في التجارة الضخمة هناك. ويقول كاستانهيدا: «إن في الميناءِ الوافر من المواد التموينية التي تأتيه من الخارج، وإن فيه تجارة كبيرة من الهند تنضم إلى

(1) Castanheda, II, p. xxxix.

(2) Correa, I, p.787.

(3) Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, «Colecccao de Sao Lourenco,» III, f. p.160.

تلك الواردة من القاهرة والإسكندرية». وتشير كلتا الروايتين أيضاً إلى أن مكة تقع على بعد سبعة فراسخ من جدة. ووصفتا بالموقع الذي يؤدي المسلمون فيه الحج إلى قبر محمد ﷺ على غرار ما يفعله المسيحيون في القدس، وهذا خطأ شائع جداً في ذلك الوقت[1]. ويقول خطاب موجه إلى ملك البرتغال عام ١٥٣٨ (سنة ٩٤٥هـ): إن على البرتغاليين بناء قلعة عند مدخل البحر الأحمر، لأنه بذلك يمكن «إغلاق الهند، وإن المفاتيح ستكون في يد جلالتكم». والمقصود بالتحديد أن هذا العمل سيضبط المليباريين الذين «ليس لهم مصدر رزق سوى تجارتهم مع جدة»[2]. وتستمر الروايات لأوربيين آخرين في أوقات متأخرة من القرن السادس عشر، في تأكيد مركزية جدة. وتستطرد رواية مجهولة الأصل يعود تاريخها إلى عام١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ) في وصف مطول لقافلة من القاهرة إلى مكة والحج، ولكن هذه الرواية تضمنت إشارة عابرة واحدة إلى نقل التجارة السريع، وإشارتين إلى التجار الذين يصحبون قافلة الحج. ولكنها عند الحديث عن جدة أشارت إلى ٤٠ أو ٥٠ سفينة عظيمة تصل إلى جدة كل سنة محملة بالتوابل والتجارة وتدفع رسوماً جمركية بما قيمته ١٥٠,٠٠٠ دوقية[3]. وتركز الروايات الإنجليزية من أوائل القرن السابع عشر مرة أخرى في التجارة الواسعة لجدة. فقد أشار سواريز في عام ١٦١٢ (سنة

---

(1) Correa, II, p.494; Castanheda, IV; xii.

ومن أجل الحصول على تفصيلات ضافية عن هذه الحملة، انظر الرواية المستفيضة لـ:

Jean-Louis Bacqué Grammont and Anne Kroell, Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge, op. cit.

(2) ANTT, «Corpo Chronologico,» 1-62-154 (ANTTCC).

(3) Anon., «A Description of the yeerely voyage or pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia,» in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-S, 12 vols, V; pp.340-65; for Jeddah see p.360.

١٠٢١هـ) إلى إحدى عشرة سفينة هندية في البحر الأحمر، كانت جميعها متجهة إلى جدة، وكانت سفناً كبيرة جداً. وكما أشرنا في الفصل الخامس فإن ثلاثاً منها هي سفن حج يملكها النبيل عبد الرحيم العظيم. ولقد أورد ساريس وصفاً لحجم اثنتين منها، جاء فيه: «وتمتد السفينة «رحيمي» ١٥٣ قدماً من القاع إلى أعلى عمود الصاري، ويبلغ عرضها عند المؤخرة ١٧ قدماً، أما عرضها في الوسط فيبلغ ٤٢ قدماً، وعمقها ٣١ قدماً. أما السفينة «محمدي» فقد كان طولها ١٣٦ قدماً، ومقدار انحدارها ٢٠ قدماً، وعرضها ٤١ قدماً وبعمق ٢٩,٥ قدماً. ويبلغ طول صاريتها الرئيسة ١٠٨ أقدام، وعارضة الشراع الرئيس ١٣٢ قدماً. ويشير إلى أن السفن التسع الأخرى، ليست بأصغر منهما كثيراً»[١]. وكتب لوبو Lobo بعد سنوات قليلة عن جدة بشكل عام، هذه «التي صارت مشهورة جداً في هذه الأيام في كل الشرق بسبب الأعداد الهائلة من السفن التي تأتي إليها والتجارة الغنية التي يجدها التجار هناك، ولأداء الحج في مكة، إذ تُحقق السفن المبحرة إلى جدة أرباحاً كبيرة بسبب الثروة الهائلة للسوق العالمية من الناس والتجارة التي تمارس باستمرار في تلك المدينة، ولقد أصبح أولئك التجار ذوي شهرة عالية في الهند بحيث إذا أراد الناس هناك أن يدللوا على قيمة شيء ما وغلائه فإنهم ينسبونه إلى سفينة قادمة من مكة أو من جدة»[٢]. وتشير دراسة ثريا فاروقي الحديثة المستقاة من المصادر العثمانية وبصورة مشابهة، إلى أن جدة كانت الميناء الرئيس للمقادير الكبيرة من

---

(1) Saris in S. Purchas, III, 396; also انظر Middleton.

ولوصف مفصل في المرجع نفسه ص ص ٣١ ـ ١٩٠ لسفن المحيط الهندي تلك، انظر كوريا (المجلد الأول، ص ص ٤ ـ ١٢٢)، وهي رواية تحتاج إلى تحليل مطول من عالم يتكلم اللغة البرتغالية وملم بصناعة السفن وتصميمها. ولرواية أخرى مفصلة عن معدات السفن وفي هذه الحالة، في البحر الأحمر، انظر، روكي ص ٦٥، Rooke.

(2) Lobo, pp.89-90.

التوابل الهندية والأقمشة التي تحمل على طول البحر الأحمر[١].

وقد وصف حاجنا الهندي القزويني تجارة ضخمة وأعداداً كبيرة من الحجاج في جدة[٢]. وشاهد جون فرير في سبعينيات القرن السابع عشر في سورات أساطيل عظيمة جاءت من جدة بتجارتها الضخمة والثمينة. وكتب مبيناً كيف أن هذا الأسطول الجداوي «قام بنقل كميات هائلة من المنتجات الهندية والقطن والغزْل وأنواع الحرير التي تباع للقوافل البرية التي تنتظرها (في جدة). وعند رجوعها من جدة تكون مضطرة لحفظ توازنها بأن تعبأ بالتمور والأعشاب الطبية الفارسية والعربية؛ وكذلك بالخيول من كل مكان. ولكن العائدات الرئيسة هي الذهب والفضة واللؤلؤ التي يكون مركزها الرئيس عادة هنا (في كجرات)»[٣]. وقد أشار مراقب في أواخر القرن السابع عشر (الحادي عشر الهجري) إلى الأسطول الضخم القادم من السويس، الذي وفّرته الحكومة. وقد اعتقد أوفينقتون أنه يتكون من نحو ٢٠ أو ٢٥ سفينة تحمل المؤن والنقود. وفي الحقبة ذاتها شاهد دانيال ٤٠ سفينة في السويس تُستعمل في التردد في الإبحار بينها وبين جدة وتحمل النقود والمؤن لتعود محملة بالتوابل والأقمشة والأحجار الكريمة والمسك والبن والمنتجات الأخرى المجلوبة من الهند إلى مُخَا وجدة، والتي تنقل بعد ذلك برّاً على ظهور الإبل إلى القاهرة

(1) Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, pp.21-3;

ولكن جانبت الصواب حينما كتبت (ص ٢٤) أن مالكي تلك السفن الهندية كانوا غالباً الحكام الهنود.

(2) Qazvini, pp.1-2, 64, 65.

(3) Dr. John Fryer, A New Account of East India and Persia, London, Hakluyt, 1909-15, 3 vols. I, p. 282.

والإسكندرية[١]. ولقد قلل الربان الماهر الكابتن هاميلتون من شأن تجارة جدة، غير أن الدلائل الكثيرة المتوافرة تقف في جملتها ضد شهادته. فقد وصف تقرير فرنسي من الحقبة نفسها جدة بأنها مركز عظيم لتجارة البن الذي يجلب من الجنوب بقوارب صغيرة، ثم تتولى السفن التركية نقل المحصول إلى السويس ومنها إلى الإمبراطورية العثمانية والبحر المتوسط[٢]. وأشار أوفينقتون أيضاً إلى «أن جدة تعجّ بحركة ملاحة مستمرة من الهند وبلاد فارس ومناطق أخرى من الجزيرة العربية وساحل الحبشة»[٣].

ويبدو أن تجارة جدة ظلت مهمة بضعة عقود من القرن الثامن عشر. فقد كتب الرحالة الدنماركي نيبور في عام ١٧٦٣ (سنة ١١٧٧هـ) يقول: «على الرغم من أن تجارة جدة لها قيمتها، فإن هذه المدينة لا تعدو أن تكون سوى سوق تجاري بين مصر والهند: فالسفن القادمة من السويس نادراً ما تتعدى ذلك الميناء، وتلك التي تأتي من الهند لا تكلف نفسها مشقة التقدم إلى السويس». وقد ظلت جدة همزة الوصل للتجارة الكبيرة في المحيط الهندي، وخصوصاً بين الهند من جهة، ومصر والبحر المتوسط والإمبراطورية العثمانية من الجهة الأخرى. ولا شك في أن وارداتها كانت ضخمة، إذ «كلٌ من مكة والمدينة تمولهما تلك السوق (المصرية). فمن مصر تستورد مقادير كبيرة من القمح والأرز والعدس

---

(1) Foster, the Red Sea, pp.63-4.

إن التحول المربك من القول: إن رحلة العودة كانت بالبحر، ثم بعد ذلك بالبر، هو ـ وللأسف ـ سمة لنوعية المصادر التي وجب أن نعتمد عليها.

(2) Alexander Hamilton, A New Account of the East Indies, ed. W. Foster, London, 1930, 2 vols, p.30.

كان هاميلتون قبطاناً بحرياً وعاش في آسيا من عام ١٦٨٨ إلى عام ١٧٢٣ والمقابل الفرنسي هما من: La Roque, pp.126-7.

(3) Ovington, p.274.

والسكر والزيت وغيرها من السلع التي من دونها ما كان لهذا الجزء من الجزيرة العربية أن يصبح مأهولاً. وكذلك تأتي جميع البضائع الأوربية عبر مصر. ومن ناحية أخرى فإن جميع الوارد من الهند يمر عموماً بمصر»[١]. وبعد ذلك بعشر سنوات كتب مراقب فرنسي عن التجارة الضخمة في جدة خصوصاً تجارة الشالات الناعمة الكشميرية والأقمشة من كجرات والبنغال. وأشار موديف أيضاً إلى أن الحكومة المصرية ترسل عشرين سفينة كل عام محملة بالمؤن إلى جدة، ثمان منها ضخمة تراوح حمولتها بين ١٠٠٠ و١٥٠٠ طن. أما البقية فراوحت حمولتها بين ٢٠٠ و٥٠٠ طن فقط. وتغادر هذه السفن السويس بنهاية فبراير مع اتجاه الرياح الموسمية، وتصل إلى جدة خلال عشرة أيام أو اثني عشر يوماً محملة بالمواد الغذائية، ولكنها تحمل أيضاً الذهب والفضة لدفع ثمن البضائع المشتراة من جدة. وتباع معظم هذه السلع في أسواق جدة في حين يباع قسم آخر منها في مكة. ويبقى الأسطول في جدة ثلاثة أشهر لتصريف البضاعة، وفي انتظار وصول بُن مُخَا الذي يُعَدُّ سلعة تجارية مهمة في ذاك الوقت. وتكون الحمولة في طريق العودة هي البن والأقمشة الجيدة من الهند؛ ويذهب بعضها عن طريق قوافل الجمال بالبر. ويدّعي موديف أن مقادير كبيرة من الأقمشة الهندية تشحن من جدة إلى أسواق تركيا والقاهرة بواسطة التجار الذين يتحركون في قوافل برية قوام كل منها ٥٠,٠٠٠ جمل[٢]. حتى في ثمانينيات القرن الثامن عشر، نجد أن تجارة جدة قد أعطت انطباعاً جيداً أيضاً لاثنين من الرحالين الإنجليز. فقد سافر روكي من جدة إلى السويس في سفينة حمولتها ٥٠٠ طن ضمن أسطول مكون من ٢٥ سفينة بأحجام مختلفة، إلا أن إحداها تميزت بحمولتها البالغة ١٢٠٠

(1) Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792,1, pp.235-6.

(2) Comte de Modave, Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773-1776, ed. Jean Deloche, Paris, 1971, pp. 340-i, 342, 348-9, 350.

طن. ولقد اتسم كلام روكي عن جدة بالاحتقار إذ وصفها بأنها «قديمة سيئة الأبنية، يحيط بها سور مهدم خرب، وليس فيها قلعة ولا مدافع منصوبة. وعلى الرغم من ذلك فهي «مكان لمعظم التجارة في البحر الأحمر»[١].

ولعل هذه الروايات الأخيرة من سبعينيات القرن الثامن عشر وثمانينياته، فيما يبدو، تصف آخر أيام جدة المشرقة. فمع التقدم في تقانة الملاحة وامتداد هيمنة الغرب بدأت شمس ميناء جدة بالأفول. ولقد ورد وصف لحالة جدة هذه عام ١٨٠٧ (سنة ١٢٢١هـ) على لسان علي باي الذي كتب يقول: «يسكنها نحو ٥٠٠٠ نسمة، ويمكن عَدُّها محور السوق التجارية للبحر الأحمر. وتجلب السفن إليها البن من مُخَا ومنتجات الشرق ليعاد شحنها على متن سفن أخرى تتجه إلى السويس وينبع والقصير، وإلى باقي المنافذ البحرية على سواحل بلاد العرب والسواحل الإفريقية»[٢]. وبعبارة أخرى فإن أهمية المدينة انحصرت في الناحية الإقليمية فقط، إذ انصرفت نسبة كبيرة من التجارة بين آسيا وأوربا عن المرور بالبحر الأحمر تماماً واستبدلت به طريق رأس الرجاء الصالح. وبعد ثلاثين عاماً كتب مراقب فرنسي آخر يصف جدة بأنها «ذلك الميناء القديم، بوابة المدينة المقدسة...»[٣]. وفي الواقع فقد كانت جدة في ذاك الوقت مثل ذلك الوصف.

ولإنهاء هذا النقاش في تجارة جدة والبحر الأحمر، بعد أن ترسخ اقتناعنا بأن جدة، وبصورة مستقلة عن مكة، هي المركز التجاري الرئيس،

(1) Rooke, pp.56, 65, 66, 71; Capper, p. VI.

(2) Ali Bey, Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, 1803-1807, London, 1816, 2 vols. II, p.43, my italics.

(3) Quoted in William R. Roff, «Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj,» Arabian Studies, VI, 1982, p.145.

بإمكاننا أن نشير إلى أن المعلومات التي تلقيناها عن أعداد السفن الناقلة لتلك التجارة وقيمة حمولاتها هي معلومات صحيحة. فقد وضح جلياً أن هناك أعداداً كبيرة من السفن تبحر من بحر العرب إلى البحر الأحمر، وغالباً ما تكون جهتها إلى جدة، وأن هذه السفن قد تحمل بضائع ثمينة جداً. وفيما يتعلق بأعداد السفن المبحرة من كاليكوت في أوائل القرن السادس عشر (العاشر الهجري)، فقد اشتكى البرتغاليون أن ٢٣ سفينة كبيرة، وفي رواية أخرى ما يراوح بين ١٠ و١٥ سفينة كانت تبحر نحو البحر الأحمر كل عام(١). وقيل في ستينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٦٧ ـ ٩٧٦هـ): إن نحواً من ١١ أو ١٢ سفينة كانت تقوم بهذه الرحلة(٢). اشتكى البرتغاليون أيضاً من أن كميات كبيرة من الفلفل وجدت طريقها إلى القاهرة آنذاك عبر جدة على متن ما مجموعه ٢٣ سفينة قادمة من أشيه وباتيسالا Baticala(٣). وكانت التجارة من ديو أعظم من ذلك، إذ تتحدث رواية تلت الروايات المذكورة عن ٤٠ أو ٥٠ سفينة تقوم بهذه الرحلة كل عام(٤).

ولصعوبة الحصول على البيانات عن القِيَم فإننا في الأغلب نطلق مجرد تعبيرات غير دقيقة مثل «قيمة ضخمة» إشارة إلى حمولات بعض هذه السفن. فقد عادت سفينتان إلى سورات ـ كما يخبرنا أحد المؤرخين الفرس ـ محملتين ببضاعة قيمة جداً، إذ كانتا مملوءتين «بنوع واحد من

(1) «Descricao das terras da India Oriental, e dos seus usos, costumes, ritos e leis», in Biblioteca Nacional, Lisbon, Mss. 9163, f. 37; Marechal Gomes da Costa, Descobrimentos e Con quistas, Lisbon, 1927-30, 3 vols., III, p.75.

(2) ANTTCC, 1-106-50.

(3) ANTTCC, 1-107-9.

(4) Letter to king in Madrid, 28 June 1627, a survey of Portuguese possessions in India, Biblioteca da Ajuda, Lisbon, 51-VII-30, f. 118v. This valuable account goes from f. 116 to f.127.

الأشرفيات»[١]. ونجد الروايات البرتغالية أيضاً تتحدث أحياناً عن «تجارة غنية» و«نقود كثيرة»[٢]. ومع هذا فإننا نجد تقديرات أفضل في بعض الأحيان. وهنا لدينا معلومات عن مقدار النقود التي يحصل عليها ملك البرتغال من الغنائم من السفن الكثيرة التي تستولي عليها أساطيله والتي تصادر بسبب عدم الحصول على تصاريح بالمرور[*]. ونعلم أيضاً أن الملك يحصل على رُبع القيمة الكلية أو خُمسها[٣]. ومن هنا فإن تقديرات نصيبه، يبدو أنها جاءت متواضعة؛ ذلك لأن البرتغاليين عند الموقع كان بإمكانهم أن يحتفظوا بمبالغ أكبر لأنفسهم، فالتقديرات الآتية للقيم لا شك في أنها منخفضة. استولى أسطول برتغالي في عام ١٥١٩ (سنة ٩٢٥هـ) على ست سفن من مكة قبالة ديو وحَصَّلَ منها الملك ما يزيد على ٢٠٠,٠٠٠ كروزادو، ولما كان هذا يمثل الخمس فإن القيمة الكلية لما صدر تكون مليون كروزادو[٤]. وبعد خمس سنوات حَصَلَ الملك من

(1) Sikandar, The Mirat-i-Sikandari, ed. S.C. Misra, Baroda, 1961; Trans. E.C. Bayly, History of Gujarat, Delhi, 1970; and trans by Fazlullah Lutfullah Faridi as Mirati Sikandari, Dharampur, n.d; Persian text, pp.436-7.

(2) Barros, I, p. vi, 3; Correa, I, pp.346-7.

(*) يرد إذن المرور في النص باسم «قرطاس».

(3) Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, 1892, pp.181-2.

(4) Correa, II, p.565.

إنني استخدم وحدات العملة الأصلية من المصادر الواردة في هذا النقاش. وكدليل إجمالي للعملات المقابلة، على أساس العملة البرتغالية المتداولة في ذلك الزمن، «ريال» تساوي الروبية المغولية ٢٠ ريال، و الأشرفي أو الباردو الفضي ٣٠٠ أو الباردو الذهبي ٣٦٠، ويساوي الكروزادو ٤٠٠ ريال. ويساوي الشلن الإنجليزي نحو ١٠٠ ريس، وحول هذا الموضوع انظر:

C.R. Boxer, The Great Ship from Amacon, Lisbon, 1959, pp. 335-42; Niels Steensgaard, The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century, =

ثلاث سفن «من مكة» على ٦٠,٠٠٠ باردو[(١)]. وحصل بعد سنتين على مبلغ مماثل من ثلاث سفن أيضاً، في حين حصل على ستين ألف باردو بعد سنتين أخريين من سفينة كبيرة من مكة، ولكنه لم يظفر بصناديق من الذهب والفضة كانت على متنها، ثم فقدت، وكانت تُقوَّم بأكثر من ذلك[(٢)]. وفي ثلاثينيات القرن السادس عشر (سنة ٩٣٦ ـ ٩٤٥هـ) استولى أسطول برتغالي في الخليج العربي على سفينة ملكية «غنية جداً إلى درجة أنه باستثناء ما سرق منها فقد درّت على الملك مبلغ ٦٠,٠٠٠ باردو من الذهب إلى جانب مئتي عبد للعمل في التجديف على متن السفن»[(٣)]. وفي الخمسينيات من القرن السادس عشر (سنة ٩٥٧ ـ ٩٦٦هـ)، ومن سفينة مبحرة من البحر الأحمر إلى الديبل يمتلكها حاكم بيجابور، حصل ملك البرتغال على ٣٠,٠٠٠ كروزادو[(٤)]. وفي كل هذه المناسبات فإن القيمة الكلية للبضائع على السفينة ينبغي أن تقدر على أنها خمسة أضعاف ما يحصل عليه الملك.

ونجد في مناسبات أخرى تقديرات لقيم إجمالية لهذه السفن. ففي عام ١٥٢٤ (سنة ٩٣٠هـ) احتوت سفينة من مكة قبض عليها على ٦٠,٠٠٠ كروزادو وحدها[(٥)]. وكانت قيمة سفينة مماثلة عام ١٥٣٢ (سنة ٩٣٨هـ) ما يقارب ٢٠٠,٠٠٠ باردو[(٦)]. ويمكن أن تزودنا التفصيلات عن عائدات

= Chicago, 1974, pp.415-22; K.S. Mathew, Portuguese Trade with India in the Sixteenth Century, Delhi, 1983, pp.236-42.

(1) Documentacao Ultramarina Portuguesa, Lisbon, 1960-67, 5 vols. I, p.473 (DUP).

(2) Diogo do Couto, Da Asia, Lisbon, 1778-88, IV; pp. i, 7; IV; pp. iv, 9.

(3) Correa, III, p.419.

(4) Couto, VII, pp. iii, 3.

(5) DUP, I, p.415.

(6) Castanheda, VIII, cap. 1, lxvii for this incident.

الجمارك بمعلومات مفيدة. فقد دفعت سفينة مبحرة من البحر الأحمر إلى سورات عام ١٥٥٦ (سنة ٩٦٣هـ) رسوماً جمركية بلغت ٣٠٠٠ باردو، ولم تدفع شيئاً عن الذهب والفضة التي كانت تحمّلها؛ ولأن الجمارك تمثل خمسة في المئة فإن القيمة الكلية للبضائع وحدها قدرها ٦٠,٠٠٠ باردو[(١)]. وبعد خمس سنوات من ذلك التاريخ كان على متن سفينة قادمة من أشيه، حسب ما هو معروف، أكثر من مليون كروزادو من الذهب، ومحفة (هودج) مزدانة بأجمل النقوش كانت محمولة إلى سلطان تركيا، وقدرت قيمتها وحدها بنحو ٢٠٠,٠٠٠ كروزادو[(٢)]. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن نحو ٤٠ أو ٥٠ سفينة كانت تغادر ديو إلى البحر الأحمر كل عام في القرن السادس عشر وهي محملة بالمنتجات الكجراتية مثل الثياب والملح الصخري (نترات البوتاسيوم أو الصوديوم) والأفيون. وتحصل دار الجمارك في ديو على رسوم جمركية تقدر بـ ٢٣٠,٠٠٠ أشرفي[(٣)]. ولا يُعَدُّ هذا المبلغ مبالغاً في تقديره بالضرورة؛ لأن سفينة واحدة يمكن أن تدفع ١٨,٠٠٠ باردو، إذ كانت قيمة بضاعتها في حدود ٤٣٢,٠٠٠ أشرفي[(٤)].

ولدينا تقدير آخر لسفينة ملكية غنية عام ١٦١٨ (سنة ١٠٢٧هـ) يزيد من تأكيد القيم المذكورة، إذ قيل: إنها تحمل بضاعة قيمتها ٢,٥٠٠,٠٠٠ روبية. وتُعَدُّ هذه القيمة خرافية، إذ إنها تعادل ١,٥٠٠,٠٠٠ أشرفي[(٥)].

---

(1) ANTTCC, 1-100-28.

(2) Couto, VII, pp. x, 3.

(3) Letter to king in Madrid, 28 June 1627, Biblioteca da Ajuda, Lisbon, 51-VII-30, f. 118v. See f.n. 91.

(4) Couto, IX, cap. 13.

(5) Philip Baldaeus, A Description of the East India Coast of Malabar and Coromandel, vol.111, London, 1703, p. 573.

وقد قَدِمت سفن أخرى من البحر الأحمر في ثلاثينيات القرن السابع عشر بحمولات تصل قيمتها إلى ٥٠٠,٠٠٠ أشرفي[(١)]. وقد أشار فراير لاحقاً في ذلك القرن إلى وصول أسطول من جدة إلى سورات وهو يحمل (في مجمله ما قيمته) ٥,٠٠٠,٠٠٠ روبية[(٢)]. وقد أكد مارتن هذا الرقم في الوقت نفسه[(٣)]. وفي الختام استولى القراصنة الإنجليز عام ١٦٩٥ (سنة ١١٠٦هـ) على أكبر سفن الدولة المخصصة للحج، وقد كانت تحمل على متنها ٥٢٠,٠٠٠ روبية[(٤)]. ومن السياق يفهم بوضوح أن هذه السفينة ـ مثل عدة سفن أخرى أبحرت عائدة من البحر الأحمر ـ كانت محملة في أغلبها بالنقود حيث إن الهند كانت تبادل بضائعها في ذلك الزمن بالذهب، سواء أكان على شكل سبائك ذهبية أم على شكل عملات نقدية ذهبية أم غير ذلك. وعلى كل حال فإن هذه البيانات ربما بينت ـ على الأقل ـ أن التجارة من بحر العرب، وبخاصة من الهند، إلى البحر الأحمر، وإلى جدة تحديداً كانت ضخمة جداً وقيمة.

أما الصورة النهائية للتجارة مع المناطق البعيدة في الحجاز والمناطق النائية الشاسعة التي تتاجر من هذا الإقليم وإليه، ومن خلاله فتبدو معقدة.

---

(1) Assentos do Conselho do Estado, ed. P.5.5. Pissurlencar, Bastora', 1953-57, 5 vols, and supplementary series, 1 vol. in 2 parts, Panaji, 1972,1, p.291.

(2) Fryer, III, p.163.

(3) India in the 17th Century (Social, Economic and Political): Memoirs of Fran qois Martin (1670-1694), Trans Lotika Varadarajan, vol.11, part 1, New Delhi, 1984, p.966.

(4) Khafi Khan, Khafi Khan's History of Alamgir, trad. S. Moinul Haq, Karachi, 1975, pp.419-2;

وتوجد بيانات أخرى عن تجارة كجرات مع البحر الأحمر في:

M.N. Pearson, Merchants and Rulers in Gujarat, Berkeley and New Delhi, 1976, pp.23, 100-101, and in Ashin Das Gupta, «Gujarati Merchants and the Red Sea Trade,» op cit.

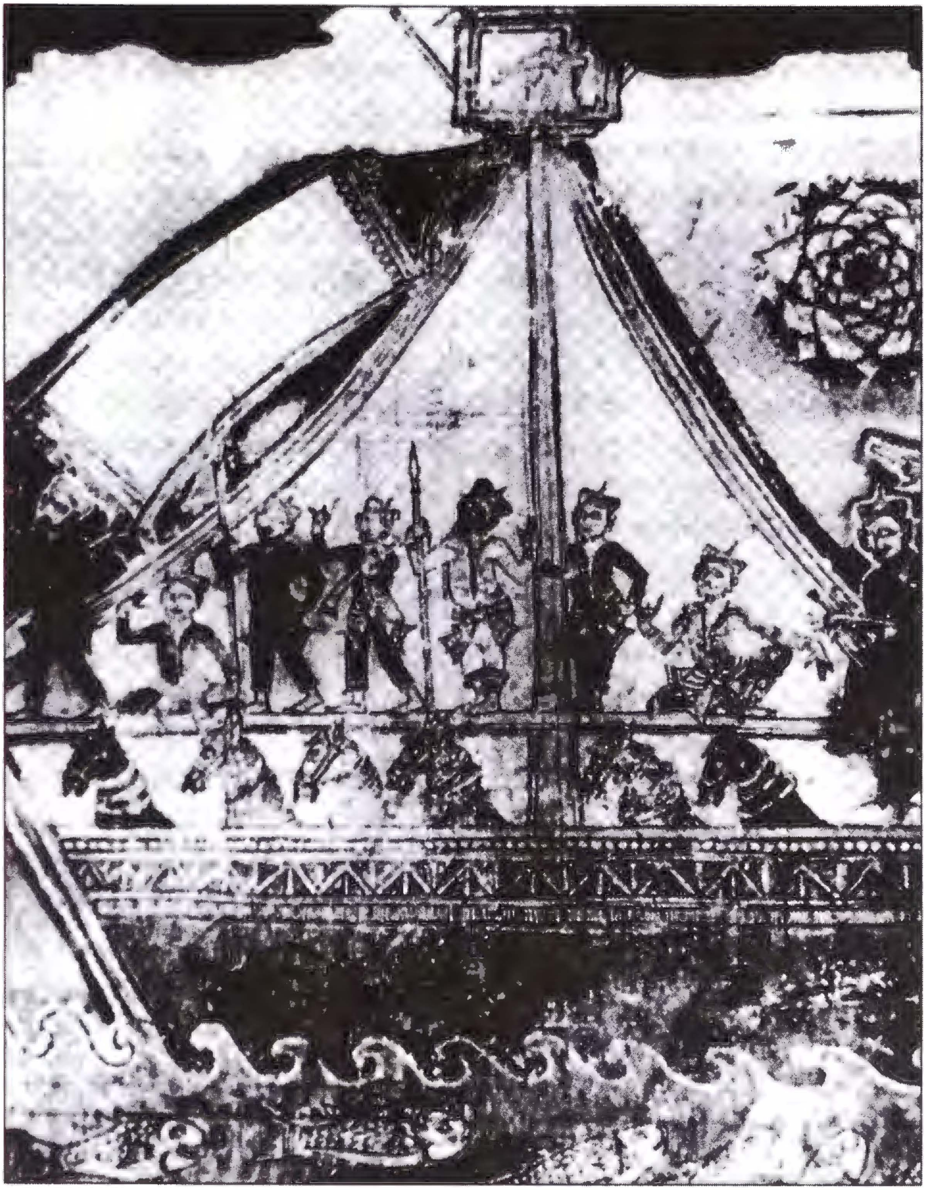
وإن شئنا التلخيص فلا بد من أن نكتب في ختام هذا الفصل عن التجارة التي كانت تحمل كلها براً من الخليج العربي إلى الشواطئ الشرقية للبحر المتوسط. وقد ضعف هذا الطريق في القرن السابع عشر. ويزداد الوضع تعقيداً في منطقة البحر الأحمر. فمن الواضح أنه تم استعمال طريقي البر والبحر أو استخدام الطريق الذي يوحدهما معاً. فقد كان من الممكن الذهاب براً على طول الطريق من القاهرة إلى مُخَا مثلاً مع التوقف عند عدد من المحطات في الطريق. وتسلك الرحلة من دمشق عادة الطريق البري إلى مكة أو جدة مع أن البحر قد يستخدم في القطاع الأخير أحياناً، كما هي الحال من ينبع إلى جدة. وبالمثل، يستخدم الطريق البري مع البحري معاً في الرحلة من القاهرة إلى جدة حيث تمثل السويس عادة نقطة التحول في وسائل النقل. وكما ذكرنا سابقاً، فإن جدة كانت السوق الرئيسة حيث تصل إليها البضائع براً وبحراً، ولكن أغلبها كان يأتي عن طريق البحر، ثم ينقل بعد ذلك بوسيلة النقل المناسبة. وأما البضائع المتجهة شمالاً إلى دمشق أو القاهرة فتحول إلى قوارب أصغر أو إلى قوافل الجمال لتنقل بالبر. وأما البضائع المتجهة جنوباً نحو مُخَا وبحر العرب فإن نقلها غالباً ما يكون بسفن كبيرة، مع أن بعضها يستمر نقله بالبر حتى مُخَا.

إن من الواضح جداً، في كل هذا الأمر، أن قليلاً جداً من هذه التجارة له علاقة بالدين أو بالحج بصفة خاصة، وأن تجارة البحر لا تُوافق مع مواسم الحج. وقد أتاحت تجارة البر فرصة لبعض البضائع لتصل إلى موانئ النقل البحري. وقد كان جزء كبير من التجارة البرية أيضاً مرهوناً بالرياح الموسمية، إذ يُزامِنُ وصولُها إلى الميناء وصولَ السفن التي تتحكم فيها تلك الرياح كذلك. لكن الاستثناء هو قوافل الحج التي يتحكم فيها بالضرورة التقويم القمري. وكما رأينا، فإن أثرها الاقتصادي كان صغيراً. ومن هنا يمكننا الآن التحري عن «اقتصاد مكة» نفسها، وفي

الختام الحكم ببطلان فكرة الرابطة بين التجارة والدين، أو أي شيء يمكن أن نصفه بـ «سوق الحج» الذي يهيمن على كل التجارة والاقتصاد في الشرق الأوسط وغرب الهند.

الفصل الثامن

اقتصاد مكة



صورة حانطية زيتية من معبد شيفا في تيروبوديماروثر. ويبدو فيها مركب شراعي من نوع الدو لنقل مجموعة من الخيول. وهنالك عدد من الشواهد المكتوبة الدالة على أهمية الخيول العربية.

إذا ما نظرنا إلى النشاط الاقتصادي في مكة في بداية العصر الحديث وجدنا أن هناك تجارة مهمة، خاصة في موسم الحج، في المؤن والبضائع الأخرى المرتبطة بالحج واحتياجات الحجاج. لكن الذي لا نجده هو التجارة الكبيرة التي تكون فيها مكة سوقاً أو مركزاً لنقلها. بالتأكيد، فإن هناك تجارة في مكة، ولكن إذا ما وازنّاها بمجمل التجارة في الشرق الأوسط وتجارة الحجاز، وجدناها ضئيلة. فأغلب المسافرين في قوافل الحج لا يتاجرون إلا في التحف والهدايا والمؤن، وما يسمونها «سوق الحج» ما هي إلا سوق لسد احتياجات الحجاج. وإذا نظرنا إلى هذه السوق من واقع الحال، ومن وجهة نظر اقتصادية، رأيناها عادية تماماً، وعلى العموم، فإن أهميتها الاقتصادية كانت ضئيلة جداً موازنةً بالأسواق المألوفة في المدن والموانئ مثل جدة.

ولكن ينبغي أن نؤكد أن هناك ارتباطاً بين مكة وجدة، وأن بعض تجارة جدة مرتبط بالحج. فالحجاج الذين يأتون عن طريق البحر يمرّون عبر الميناء، كما أن جزءاً من المنتجات يباع في أثناء موسم الحج، ويورَّد عن طريق جدة. من هنا يمكننا القول: إن مكة تعتمد ـ إلى حد كبير ـ على جدة وليس العكس، إذ إن جدة، كما رأينا، تتمتع بتجارة كبيرة بسبب مكانتها بوصفها مركزاً، أو نقطة جامعة على ساحل البحر الأحمر، وهذا لا علاقة له بمكة. ولا أدل على ذلك من أن تجارتها مع مكة لا تمثل سوى حلقة واحدة من حلقات متعددة.

وتكمن مشكلة مكة في أنها لم تكن قادرة على إعالة نفسها بنفسها، كما أنها ليست في موقع يجعل منها مركزاً تجارياً طبيعياً. وظل الاعتقاد السائد، مدة طويلة، في عهد النبي ﷺ، بأن مكة كانت مركزاً تجارياً مهماً، وأن الحركة والتغيير اللذين أحدثهما ذلك الوضع خصوصاً المتعلق بالطريقة التي يحط بها الصفوة الأغنياء من الولاء القبلي التقليدي، وفرت جواً شجع على التجاوب مع رسالة النبي ﷺ(*). وقد بدأت الدراسات الحديثة بتفحص هذا الأمر، وبصفة خاصة القول: إن مكة ليست في الواقع مركزاً تجارياً مهماً في هذا الوقت. وعلى كل حال فإنه يبدو واضحاً أن مكة بعد عهد النبي ﷺ مباشرة ـ ومهما قلنا عن الأثر الذي كان لمدينة مكة في التجارة ـ دخلت في مدة انحسار استمرت حتى اليوم[1]. وكما أشار حاج في أوائل القرن التاسع عشر فإن مكة «. . . لا تقع في أي مسار مباشر أو خط. . .، فمركزها لذلك لا يمكن أن يكون في أي خط من خطوط الاتصال المباشرة بالأقطار المجاورة التي يصل إليها الناس عن طريق البحر. وتقوم موانئها، على أقصى تقدير، بالخدمة فقط للسفن التجارية، كما في حالة جدة ومُخَا على البحر الأحمر، ومسقط قرب مدخل الخليج العربي. أما مكة فهي لا تقع على طريق التجارة لأي قُطر، كما أن طبيعتها لا تساعدها لتكون مركزاً تجارياً، كما

(*) صحيح أن الفقراء والمضطهدين هم أوائل المستجيبين للرسالات السماوية، ولرسالة الإسلام، لأنها جاءت لتنشر العدل والمساواة ولتزيل الظلم. ولكن صحيح أيضاً أن رجالاً أغنياء دخلوا في دين الإسلام وضحوا بكل ثرواتهم، وهاجروا، وباعوا دنياهم بدينهم. إن تجريد الأسباب وعزوها إلى الاقتصاد هو آفة الفكر الغربي ولاسيما المستشرقين الذين يريدون أن يقولبوا ديننا بقوالبهم!

(1) Russel King, «The Pilgrimage to Mecca: Some Geographical and Historical Aspects,» Erdkunde, 26, 1972, p.63,

ولوجهة نظر ناقدة قللت من أهمية مكة الاقتصادية في عهد النبي، انظر:

Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, 1986.

أن وقوعها في قلب صحراء جرداء يمنع سكانها من العمل في تربية الحيوانات أو ممارسة الرعي، فما هي موارد العيش التي بقيت لهم؟»[١].

وفي الواقع فإن موارد المنطقة المحيطة بها مشهورة بأنها شحيحة. وكما يقول فارثيما: «ينبغي التنبه، حسب رأيي، لأن لعنة الإله قد حلت على تلك المدينة (يقصد مكة) لأنها قاحلة لا نبات فيها ولا شجر. وتعاني ندرة كبيرة في المياه...»[٢][*]. ونتيجة لذلك فإن مدينة مكة تعتمد غالباً على الأغذية المستوردة التي تصل من مناطق نائية مثل القاهرة عبر جدة، ومن أنحاء الجزيرة العربية وإثيوبيا[٣]. وقد أشار حاج من منتصف القرن الخامس عشر إلى أن سكان مكة «ليس لهم مصادر غذائية أو إمدادات أخرى مستقلة عدا تلك التي ترد إليهم مع الحجاج وعن طريق السفن الهندية والمصرية، ولأن مكة كما قال الله: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ...﴾[٤]. ولا يقتصر هذا الضعف في الإنتاجية في

(1) Ali Bey, Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, 1803-1807, London, 1816, 2 vols, II, p. 101.

(2) Ludovico di Varthema, The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-1508, ed. Sir Richard Carnac Temple, London, 1928, p. 19.

(*) ليس بمستغرب أن يتألى فارثيما فيوزع اللعنات. فالحكمة ربانية وعاها أبو الأنبياء سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾ (إبراهيم، ٣٧). وغابت عن فارثيما. إن الأنبياء قتلوا واضطهدوا وذاقوا كل أنواع البلاء فهل كانت هذه لعنة؟ حاشا لله. وفرق بين الابتلاء والغضب الرباني. إنما المستغرب استخدام مؤلف الكتاب تعبير «وكما قال فارثيما» As Varthema said وكأنه يشاركه إطلاق اللعنة، وإن كنا نشهد له بالتهذيب في كتابته هنا وبالانضباط والمجاملة.!

(3) Ibid., pp.17, 19.

(4) Bernard Lewis, ed., Islam.' From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, New York, 1974, 2 vols., II, p.32.

وللاطلاع على وجهة نظر مخالفة جداً، انظر:

Anon., «A Description of the yeerely voyage or pilgrimage of the =

الحجاز على الغذاء، بل يشمل حتى أخشاب التيك التي تستعمل في ترميم المسجد الحرام وتجلب من الهند، والحديد الذي يجلب من بلغاريا عن طريق مصر[١]. ولقد أشار البرتغاليون الأوائل إلى اعتماد مكة في إمدادات الغذاء على جدة التي تستورد هي كذلك أغلب غذائها من مناطق أخرى على سواحل البحر الأحمر[٢]. ويُعد إرسال الأغذية إلى مكة والمدينة في الواقع ضرباً من العبادة والتقرب إلى الله والتطوع. وقد لَحَظَ عدد من الرحالين كيف أن العثمانيين كانوا يقومون بذلك بسخاء كبير. وقد توصل «أفينقتون» إلى أن نحو ٢٠ أو ٢٥ سفينة تأتي سنوياً من مصر، بتمويل من الحكومة، محمّلة بالمؤن والأموال[٣]. وقد لَحَظَ «نيبور» بعده بستين سنة الرعاية الكبيرة التي شمل بها العثمانيون المنطقة كلها بحكامها. فقد كانوا يصرفون الصدقات للأشراف وأسرهم المتعددة «وبهذه الصدقات وعوائد خدمات الموانئ لأربع سفن كبيرة أو خمس كان يرسلها كل سنة إلى جدة، محملة بالمؤن، تتم إعالة كل السكان في مكة والمدينة. وطوال الوقت، وفي أثناء إقامة الحجاج بمكة، فإن حمولة ألفي جمل من الماء توزع يومياً مجاناً؛ ولك أن تتحدث ولا حرج عن عدد الهدايا التي يُزّين بها السلطان الكعبة ويكرم بها الأشراف حَفَدَة محمد ﷺ»[٤].

= Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia,» in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-5, 12 vols, V, p.352,

إذ إنها تدعي أن هناك حدائق وبساتين في السهول بين الجبال والمدينة (أي مكة)

(1) Suraiya Faroqhi, Herrscher uber Mekka.. Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990, pp. 129-30.

(2) Affonso de Albuquerque, Cartas, Lisbon, 1884-1935, 7 vols, I, p. 223.

(3) John Ovington, A Voyage to Surat in the Year 1689, ed. H.G. Rawlinson, London, 1929, p.274.

(4) Carsten Niebuhr, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792, II, p.27.

وخلاصة الأمر أن المدينتين المقدستين عموماً كانتا تحصلان على حاجاتهما من المؤن الغذائية بصورة جيدة. ويقول حاج من أواخر القرن الثاني عشر: إن القمح كان رخيصاً أيام وجوده في مكة. وقد أرجع ذلك إلى العناية الإلهية: «إن هذا الثمن في أرض لا مزارع فيها ولا مصدر يعول أهلها عليه عدا الإمدادات التي تأتي إليها من الخارج، إنما هو آية بيّنة لِعَون الله وتفضيله لها»(١). وكما سبقت الإشارة، فإن عدداً من الحجاج كانوا يحاولون التغلب على هذه المشكلة بالتزود من بلادهم بكل ما يحتاجون إليه في وقت الحج ومسافة الطريق ذهاباً وإياباً وإقامة بالمدينة المقدسة. ولكن من الواضح أنه ليس بإمكان كل واحد أن يفعل ذلك. وعلى كل حال فإن الإمدادات الطازجة مثل اللحوم والفواكه هي ما تنفرد به أسواق مكة وحدها.

وتوضح التقارير المعاصرة لتلك المدة بجلاء أن سكان مكة كانوا يعتمدون اعتماداً كلياً في كسب عيشهم على الحج كل عام. وقد كتب حاج يقول: «إن مكة فقيرة جداً بطبيعتها، ولولا وجود بيت الله لهجرها سكانها لا محالة خلال سنتين، أو على الأقل لتقلّصت وأصبحت قرية صغيرة؛ لأن السكان عموماً يعيشون بقية العام على ما يحصلون عليه في أثناء موسم الحج، وهو الوقت الذي تدب فيه الحياة في المدينة، وتحمل التجارة بالدواب، ويتحول نصف السكان إلى مضيفين وتجار وحمالين وخدم وما شابه ذلك. ويكون النصف الآخر مرتبطاً كلياً بخدمة المعبد (يقصد الكعبة) ويعيشون على الصدقات والهدايا التي يقدمها الحجاج»(٢). وقد عرف كل هذا في الأمثال الشعبية. ومن هذه الأقوال المكية القديمة «لا نزرع قمحاً ولا دُخناً، الحجاج هم محاصيلنا». ويقول آخر: إن الحج

(1) Muhammad ibn Ahamd Ibn Jubair, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952, pp.48, 52, 116-21.

(2) Ali Bey, II, p.102.

«هو خبز الحجاز»[١]. فالاقتصاد في الحقيقة إنما هو اقتصاد تبادل صِرف، ولا تنتج هذه البلدة شيئاً، وما من مصانع عدا الصغيرة التي تنتج بضائع مرتبطة بالحج[٢]. وينطبق هذا على ما بعد مدة دراستنا المحددة أيضاً، بل في الواقع حتى الوقت الحاضر. وقد أشار هورخرونيه في أواخر القرن التاسع عشر إلى أن السكان يحصلون على كل نقودهم من صدقات الحجاج، وما يبيعونه للحجاج أو مما يبتزونه منهم؛ لأن المدينة لا تقدم إليهم مصادر أخرى لكسب العيش[٣]. وأشار «بيرتون» بشيء من الاستنكار إلى: «أنه كثيراً ما يخسر المواطن موسم الحج بوقوعه في أيدي المرابين؛ وإذا كان محظوظاً فإنه يقتنص ويبتز واحداً أو أكثر من الحجاج الأثرياء». أما إذا لم يحالفه الحظ فسيقع في المشكلات، إذ إن معدلات الفوائد ستكون ثقيلة عليه[٤]. ويشير مصدر عن الحج عام ١٩٩١ (سنة ١٤١٢هـ) قائلاً: إن «التجار السعوديين يحصلون على أرباح كبيرة في أيام قليلة أكثر مما يربحون في العام كله من خارج الموسم»[٥].

ويُقال أحياناً: إنه في حين أن جدة ومكة والمدينة تعتمد تماماً في أغلب احتياجاتها على الأغذية المستوردة، تتميز مكة في أن احتياجاتها الرئيسة تكون عندما يتضخم عدد سكانها في أيام الحج. وتختلف

---

(1) King, p.62; Robert Lacey, The Kingdom, London, 1981, p.88.

(2) F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XI), New York, 1986, p.231.

(3) C. Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century, Leiden, 1931, pp.10, 23-4.

(4) Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al Medina and Meccah, London, 1898, 2 vols. II, p.235.

(5) The Independent [London], quoted in the Sydney Morning Herald, June 2, 1991.

المدينتان الأخريان في أن زوارهما يفدون إليها على مدار العام، يأتون إلى جدة من أجل التجارة، وإلى المدينة من أجل زيارة المسجد النبوي وقبر النبي وهو أمر يمكن القيام به في أي وقت من العام. وعلى كل حال ما من شك في أن التجمع العظيم يكون في وقت الحج، فقد سبقت الإشارة إلى أن زيارة مكة المكرمة مفضلة دائماً من أجل الطواف حول الكعبة المعظمة والدراسة وأداء العمرة. وهناك في الحقيقة صورة مصغرة للحج في مناسبات لها أهمية خاصة لأداء العمرة، وعلى الرغم من عدم وجود وقت محدد لأدائها، إلا أن هناك أوقاتاً أفضل من غيرها. وأشار ابن جبير إلى خصوصية شهر رجب المرتبط بالحج الأصغر حيث يجيء كثير من الناس إلى مكة لهذا الغرض[*]. وفي صورة مصغرة لما يحدث في الحج الكبير، فإن أفراد قبيلة من اليمن «يتهيّؤون للوصول إلى هذه المدينة المباركة قبل الاحتفال بعشرة أيام، ويجمعون بين النية في أداء الحج الأصغر وإمداد مكة المكرمة بضروب من الأطعمة... ويقدمون في آلاف من الرجال وآلاف من الجمال المحمّلة بالبضائع، ويجلبون أطايب الطعام إلى أهل البلد، وإلى الحجاج المقيمين هناك»[1].

إن للحج والوضع القيادي لمكة المكرمة عموماً في العالم الإسلامي أهمية اقتصادية أخرى أيضاً. وكما أشرنا سابقاً، فإن عدداً من الحكام الهنود المسلمين يَعُدّون إرسال الصدقات، وبناء التكايا في المدينة المقدسة واجباً دينياً. وكذلك يرسل بعضهم أيضاً إمدادات غذائية بشكل صدقات. وكان أورانجزيب، كما سبق ذكره، يرسل مقادير كبيرة جداً، مثلما كان يفعل عدد من حكام كجرات المتدينين. ولدينا أيضاً شواهد على الصدقات والعطايا التي كانت ترسل من المسلمين في الهند عبر

(*) الاعتقاد بأفضلية العمرة في رجب على العمرة في غيره اعتقاد لا يستند إلى دليل.

(1) Ibn Jubayr, pp.127, 131-2, 135-6, 165, 168.

أساطيل التجار التي كانت تصل إلى هناك من كاليكوت في المدة التي قبل أن يفسد البرتغاليون ذلك[١]. ويدعي الرحالة الشهير المشكوك في صدقه فيرنايو منديس بينتو، في أثناء ما كان عبداً مملوكاً في مُخَا، أنهم كادوا يرسلونه إلى حاكم مكة من باب التقرب إليه[٢]. ولقد كان لحاكم أشيه المسلم القوي في سومطرة أيضاً علاقات حميمة مع مكة، وكان يرسل هدايا قيمة لحكامها، ويتلقى في مقابل ذلك الألقاب والاعتراف[٣]. وبعد نحو ثلاثة قرون، أي: في سبعينيات القرن الثامن عشر وصلت إلينا رواية كاملة مسيئة للسمعة فيها كثير من الإطناب والمبالغة، من إنجليزي يقول فيها: «يهتم الحكام في الشرق الأقصى بالألقاب التي يمنحها (الشريف). وفي حين لا يضيف أولئك الذين يرتدون الإحرام، والذين يفدون في جماعات من أبراج تفليس ومن وسط بلاد الرافدين إلى ثروات أهل المدينة شيئاً يذكر، نجد الأمراء الآسيويين وحكام الأقاليم الهندية وسلاطين جزر التوابل التي ترتبط غرباً بالمحيط الهندي ينثرون على قبر النبي الجواهر والذهب. لقد جلبت سفينتنا مقداراً كبيراً من النقود لتوزيعها في مسجد الرسول على شكل صدقات، تكفيراً عن الذنوب من جهة نواب آركوت Arcot بسبب مرض ابنته، وهذا الأمر يمثل دليلاً قوياً على حرص المسلمين على إرضاء ربهم. فقد قفز هذا المبلغ إلى ١٥٠,٠٠٠ روبية، أي: ما يقارب ٢٠,٠٠٠ جنيه إسترليني. وبذل هذا المال أمير لا يحتاج العالم لمعرفة غرقه في الديون، وكان عليه ألّا يصرف هذا المال الذي هو

(1) Jean Aubin, «Un nouveau classique, l'Anonyme du British Museum,» in Mare Luso-Indicum, III, 1976, p.185, and cf. J.F. Richards, ed., Precious Metals in the Late Medieval and Early Modern Worlds, Durham, N.C., 1983, pp.22-3. For Ottoman patronage see Faroqhi, pp.105-24.

(2) Fernao Mendes Pinto, The Travels of Mendes Pinto, ed. and trans. Rebecca D. Catz, Chicago, 1989, pp.10-li.

(3) Ibid., pp.30, 53, 455.

بمنزلة استنزاف لعائداته المرهونة[١].

لقد جلب الحج أيضاً للحكام المحليين واللصوص فوائد اقتصادية مشكوكاً في مشروعيتها. ويخبرنا تقرير برتغالي من أوائل القرن السادس عشر بأن الشريف كان يجني مبالغ كبيرة من فرضه الضرائب على جميع قوافل الحجاج. ويظهر أنه حصل من الضريبة التي استوفاها على كل رأس في قافلة القاهرة وحدها على ١٢,٠٠٠ كروزادو[٢]. ويبدو أن علينا مضاعفة هذا الرقم على الأقل ليشمل القوافل الأخرى من دمشق ومن الجنوب. وقد كان الحجاج يشتكون من هذا الوضع، ولكن المشكلة السُّوأى كانت البدو الذين تخصصوا في نهب قوافل الحج. لهذا السبب ـ أي سيادة القانون والنظام والأمن الذي وفره العثمانيون من أوائل القرن السادس عشر ـ ازدادت أعداد الحجاج زيادة ملحوظة.

وكما سبق وأشرنا، فإن التجار المسلمين غالباً ما يرافقون قوافل الحجاج. ومع أن صفة الإسلام توفر لهم فرصة الاحتكار، فإن هذه الحقيقة نفسها تنفي وجود تجارة رئيسة في مكة. فمن المعلوم أن عدداً من التجار الكبار في أوائل العصر الحديث في الشرق الأوسط كانوا من النصارى أو اليهود، وهؤلاء، بطبيعة الحال، لم يكن لهم إسهام في تجارة مكة المكرمة. ومن الواضح أنه كان في مكة سوق رئيس في أثناء موسم الحج، كما هو متوقع فعلاً إذا نظرنا إلى أعداد الناس المشتركة. وعلينا أن نتذكر أنه ربما وصل ٢٠٠,٠٠٠ حاج. وقد أشار بيتس إلى أن الحجاج الهنود يجلبون معهم «عدداً من البضائع الثمينة الفاخرة التي تباع لكل فئات الناس الذين يفدون إلى مكة»[٣]. وكتب ابن جبير مثل هذا في مكة عام

---

(1) Eyles Irwin, A Series of Adventures in the Course of a Voyage up the Red Sea... in the Year MDCCLXX'VII, London, 1780, p.58.

(2) Joao de Barros, Da Asia, Lisbon, 1778-88, II, pp. ii, 6.

(3) William Foster, ed., The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century, London, Hakluyt, 1949, pp.3-4.

١١٨٣ (سنة ٥٧٩هـ) فقال:

«. . . وذلك أن أفئدة الناس تهوي إليها من الأصقاع النائية والأقطار الشاطحة. فالطريق إليها ملتقى الصادر والوارد ممن بلغته الدعوة المباركة. والثمرات تجبى إليها من كل مكان، فهي أكثر البلاد نعماً وفواكه ومنافع ومرافق ومتاجر.

ولو لم يكن لها من المتاجر إلا أوان الموسم، ففيه مجتمع أهل المشرق والمغرب، فيباع فيه في يوم واحد، فضلاً عما يتبعه، من الذخائر النفيسة كالجواهر، والياقوت، وسائر الأحجار، ومن أنواع الطيب: كالمسك، والكافور، والعنبر والعود، والعقاقير الهندية، إلى غير ذلك من جَلَب الهند والحبشة، وإلى الأمتعة العراقية واليمانية، إلى غير ذلك من السلع الخراسانية، والبضائع المغربية، إلى ما لا ينحصر ولا ينضبط، ما لو فرق على البلاد كلها لأقام لها الأسواق النافقة، ولعمّ جميعها بالمنفعة التجارية، كل ذلك في ثمانية أيام بعد الموسم، حاشا ما يطرأ بها مع طول الأيام من اليمن وسواها، فما على الأرض سلعة من السلع ولا ذخيرة من الذخائر إلا وهي موجودة فيها مدة الموسم، فهذه بركة لا خفاء بها وآية من آياتها التي خصها الله بها. . .»(١) (*).

ويقول فارثيما في أوائل القرن السادس عشر: «يجلب إلى هذه المدينة تجارة واسعة جداً مكونة من المجوهرات والتوابل الكثيرة من جميع الأنواع والقطن والشمع ومواد الطيب والعطور وبأعظم

(1) Ibn Jubayr, pp. 116-7.

(*) رجعنا في النص عن ابن جبير إلى «رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، المعروف بـ: رحلة ابن جبير» ص ص ٨٦ ـ ٨٧، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦م

المقادير»[١]. وكما هو متوقع فإننا نجد سجلات البضائع، بما فيها التوابل، تصل إلى أماكن مثل مصر وإيران والعراق ودمشق على القوافل العابرة إلى مكة[٢]. ويمارس هذه التجارة غالباً تجار جاؤوا مع تلك القوافل. ويشير حاجنا الهندي القزويني «إلى مصري زار مكة زيارات متكررة بغرض التجارة كما أدى الحج عدة مرات». ويمارس بعض الحجاج التجارة في مكة أيضاً، فهم يبيعون بضائعهم فيها، ثم يمولون ثمن رحلة عودتهم. وهناك متغير آخر وهو بيع السلع، ومن أرباحها تدفع صدقات في مكة. ولكن النقطة التي يجب التركيز فيها هنا هي تجارة البضائع الثمينة في مكة التي ليست بالضرورة ذات طابع ديني، إنها المتاجرة في «الأشياء النادرة»: الألماس والسجاد والثياب الفاخرة. وبالتحديد، وبسبب أنها تباع في مكة (وبالطبع فهي مستوردة وليست منتجات محلية) فإنها تباع هنا بضِعْف أسعارها المعتادة. بمعنى أن قدسية مكة يتناساها التجار جرياً وراء الثراء الفاحش من البضائع التي يعرضونها[٣].

ولدينا أوصاف للأسواق في مكة نفسها في أثناء موسم الحج وبعده مباشرة. فقد قدمت «ثريا فاروقي» أدق المصادر الحديثة عن هذا

(1) Varthema, p.19.

(2) Hakluyt, The Principal Navigations, Duckett's account in III, 161; see also G.W.F. Stripling, The Ottoman Turks and the Arabs 1511-1574, Illinois, 1942, pp.21-22 and K.N. Chaudhuri, Trade and Civilization in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1985, p.46. 27 Mulla Safi-ud din Qazwini, «Anis -ul hujjaj», trans. A. Jan Qaisar and Z. Islam, 71 pp. typescripts, [Qazvini], and p. 53.

(3) F. Eugene Roger, La Terre Sainte ou Description topographique trés particuliére des saints lieux & de la terre de promission, Paris, 1646, pp. 234-5.

الأمر[١]. فهي تشير إلى أن مكة تعيش على الحجاج والإعانات من العثمانيين، وإلى أنه ليس فيها سوى القليل من الصنّاع المهرة. كما أنه ليس من إشارة لنقابات تجار، ولا إشارة إلى زراعة محلية أو صناعة. أما موعد التجارة الرئيسة فيبدأ بعد انتهاء أيام منى حيث يتحلل الحجاج من إحرامهم بعد إكمال حجهم. وربما قام في هذه السوق الضخمة بالقرب من المسجد الحرام نحو ٦٠٠٠ متجر أو يزيد، مع أن أغلبها عبارة عن أكشاك صغيرة، أكثر منها متاجر ثابتة. وليس عدد ممن يمارسون تلك التجارة تجاراً محترفين في بلادهم؛ فبعضهم يتاجر لتغطية نفقاته، في حين يشترى آخرون بضائع لبيعها في بلادهم بعد عودتهم. وينتج من كل هذا الخليط سوق موسمية كبيرة جداً.

وتضطرب المصادر الحديثة قليلاً في هذا الأمر. وقد شاهد حاجنا الهندي باعة عطور ومتاجر أخرى في مكة[٢]. وأشار ابن بطوطة إلى «بازار كبير شاهده في أثناء سعيه بين الصفا والمروة تباع فيه أنواع كثيرة من الحبوب واللحوم والتمور والسمن والفواكه. . . . وليس هناك سوق منظم خلاف ذلك في مكة، سوى متاجر الملابس والعطارين عند باب السلام»[٣]. ولكن هناك روايات أخرى تصف سوقاً كبيرةً تقام مباشرة بعد الحج في منى بين ١٠ و١٣ من ذي الحجة؛ وذلك عندما يتحلل الحجاج من إحرامهم[٤]. وتقول رواية معاصرة لتلك الحقبة: إن الحجاج يقيمون في منى خمسة أيام[*]؛ «لأنه في ذلك الوقت تقام سوق لا تخضع لأي

(1) Faroqhi, pp.216-9.

(2) Qazvini, pp.36, 49.

(3) Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta, trans. H.A.R. Gibb, Cambridge, Hakluyt, 1958-71, 3 vols., I, p.26.

(4) Encyclopedia of Islam, Leiden, 1960, 2nd. ed., s.v. Hadjdj.

(*) هي خمسة أيام إذا عَدَدْنا يوم التروية وهو يوم الثامن. ويترك الحجاج منى في يوم التاسع ويعودون إليها ليقضوا يوم العاشر وأيام التشريق الثلاثة التي تليه، فهي أربعة أيام متصلة مستقرة يسبقها واحد هو التروية.

رسوم أو ضرائب»[١]. وكان الاعتقاد السائد في القرن السابع عشر أن الحجاج يمكثون بمكة من ١٠ إلى ١٢ يوماً بعد أن يعودوا من عرفات ومنى، ويكون ذلك وقت إقامة السوق الكبيرة. ويكون هذا مباحاً للحجاج بعد أن تكون قد استكملت مناسك الحج، وبإمكان الملقبين حديثاً باسم الحجاج الشراء. وتتوافر هناك بضائع من جميع الأنواع من شرق الهند، ومقادير كبيرة من الحجارة الكريمة للخواتم والعقود وبضائع غيرها من اليمن، وأيضاً الأقمشة والمسك من الصين، وصنوفٌ من الأشياء الغريبة والطريفة[٢].

ويدّعي الرحالة الدنماركي نيبور في رواية استقى معلوماتها من غيره «أن الكعبة محاطة بأروقة، مصممة لحماية الحجاج من حرارة النهار القاسية، ولكنها تؤدي كذلك خدمة أخرى وهي أن التجار الذين تصاحب أعداد كبيرة منهم القوافل يعرضون بضائعهم تحتها»[٣] [*]. ونجد أن سوق منى، على الأقل في أواسط القرن التاسع عشر، قد أصبح أقل جذباً. ويقول بيرتون: «لم أستطع رؤية الصفوف الرئيسة للمتاجر. وبعكس ما كنت أعتقد من وجود تجارة كبيرة معروضة فإنني فوجئت بوجود مجرد مظلات وأكشاك مملوءة أساساً بالإمدادات الغذائية». ولم يشر بيرتون إلى أسواق أخرى في مكة. ومع هذا فإن علينا توخي كل الحذر من الاعتماد على الأدلة من القرن التاسع عشر. فقد أشرنا سابقاً إلى أن الصورة الاقتصادية لكل الشرق الأوسط قد تغيرت بتزايد هيمنة أوربا الغربية عليه. ويضاف إلى ذلك أنه بنهاية القرن الثامن عشر تعاظم تأثير الوهابيين

(1) Anon., in Hakluyt, The Principal Navigations, V, p.358.

(2) Pitts in Foster, ed., The Red Sea, p.38.

(3) Niebuhr, II, pp.35-6.

(*) هذا غير صحيح، في الأصل كان التجار يعرضون ما معهم من بضائع على جانبي المسعى بين الصفا والمروة؛ لأنها كانت سوق مكة.

(الإصلاحيين) في مكة. ولقد كان هؤلاء دعاة إلى تنقية العبادة، وشديدي المعارضة لما كانوا يرونه بدعاً. وقد عملوا على تطهير المشاعر الدينية عموماً، وبالقضاء على الفساد الذي يرتكب في أثناء الحج بصفة خاصة، وما يتعلق بالطرق غير المشروعة التي جلبت ثروة لا تقرها الشريعة»[١]. لقد أعطيت التجارة اليوم حريةً كاملة مرة أخرى، ولكن غالباً وكما يبدو قبل بداية الحج. وتشير رواية عن حج عام ١٩٩١ إلى أنه «على الرغم من أن التجارة في مدة ما قبل الحج لا توافق تعاليم الإسلام إلا أنها أيضاً مدة لا يتوقف فيها التسوق»[٢] [*].

ويعاب على بعض الحجاج ممارسة نشاطات تجارية في أثناء موسم الحج على الأقل. ويشير ابن جبير في عام ١١٨٣ (سنة ٥٧٩هـ)، مستنكراً، إلى أنه «وفي خلال أيام الاحتفال كلها، صار المسجد الحرام... سوقاً عظيمةً تباع فيها البضائع من الدقيق إلى العقيق، ومن

(1) Burton, II, p.225 and passim;

ولروايات أخرى عن النشاطات التجارية في القرن التاسع عشر، وذلك عندما استدللنا على أن طبيعة الحج ومكة قد تغيرا، انظر:

inter al Hurgronje, pp.3-4, 22, and C.M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London, 1926, 1 vol. ed., I, pp.60, 71, 26,

والتي تبدو فيها الإشارة إلى التجارة في المؤن والتحف الدينية وحدها.

(2) The Independent [London], quoted in the Sydney Morning Herald, June 2, 1991.

(*) لا يمنع الإسلام الحاج من البيع أو الشراء، ولكن من المعلوم أن الحاج ينفق المال والوقت ويقطع المسافات من أقاصي الدنيا لأداء شعيرة في موسم معين ومكان معين وقد لا يتأتى له أداؤها مرة أخرى. فلابد أنه يحرص على ألا ينشغل عنها بقضايا أخرى مثل الاتجار. فهو سيفرغ لها بعد أداء شعيرة حجه. كما أن الحاج لا يكبل نفسه بحراسة حوائج إضافية وتخزينها ما دام سيجدها بعد الحج عند عزمه على بدء رحلة العودة.

البر إلى الدر، إلى غير ذلك من السلع المتنوعة... وفي ذلك من النهي الشرعي ما هو معلوم»(١) (*).

وفي وقت متأخر من القرن السابع عشر يصفه حاجنا الهندي أيضاً ما سماه ممارسة غير لائقة فيقول: «وقد لُحِظَ أيضاً أن عدداً منهم (الحجاج) كثيراً ما ينشغلون بأمور الدنيا مثل شراء البضائع والأشياء الثمينة». واشتكى أيضاً من الفوضى في موسم الحج بقوله: «يصبح سارقو محافظ النقود في موسم الحج أكثر عنفاً وجرأة. وأصبحت الجنايات أكثر تكراراً من جهة الأشرار الوافدين من مصر والأقطار الغربية (يعني المغرب(**)) وهذا الأمر ينشط أكثر مع ازدياد النشاط التجاري في السوق...»(٢) ويصادفنا كثير من هذه الشكاوى حتى في القرن التاسع عشر. وفيما يلي تفريق واضح بين التجار والحجاج: «وتباع مقادير كبيرة من البضائع في سوق منى. ويقول الحجاج: إن التجار منشغلون تماماً بالتجارة لدرجة أنهم لا يجدون الوقت للعبادة إلى جانب انشغالهم بحراسة بضائعهم وحمايتها من النهب، ولذلك تجدهم يرابطون في متاجرهم تاركين أداء المناسك»(٣).

ومربط الفرس هنا هو أن مكة ليست مركزاً عادياً للتبادل. ويضع رحالة إنجليزي صاحب إدراك وفهم، من أواخر القرن السابع عشر، الوصف في إطار لم يضعه أحد قبله فيقول: «ومبانيها... عادية جداً

(1) Ibn Jubayr, p.188.

(*) ابن جبير، دار صادر، بيروت ١٣٨٤هـ، ص ٦٠ ولعله يقصد الأماكن اللصيقة بالمسجد الحرام مثل المسعى الذي كان التجار يعرضون بضائعهم فيه؛ لأنه كان في السابق خارج جدران المسجد ثم ضمته التوسعة السعودية الأولى إليه.

(**) أصحاب هذه الممارسات لا يرتبطون بجنس أو دولة فهم من جميع المجتمعات.

(2) Qazvini, pp.50, 53, 54.

(3) Jafar Sharif, Islam in India, or the Qanun-i-Islam, ed. G.A. Herklots and William Crooke, London, 1975, p. 121.

بحيث لا يمكن أن تكون مكاناً للترويح والتسلية، إن لم تكن ملجأ سنوياً لآلاف مؤلفة من الحجاج والزوار الذين تعتمد عليهم مكة اعتماداً كلياً، بحيث إن عدداً من المتاجر نادراً ما تفتح أبوابها طوال العام»[١]. ويبدو العالم الفرنسي الحديث جان أوبان Jean Aubin ذا نظرة ثاقبة هو كذلك في قوله: «بموقع المدينة بالمحيط الصحراوي المحفوف بالأخطار المهدد باجتياحات البدو، تقف مكة مركز التقاء تجاري وفكري عظيم يتجمع فيها المؤمنون من جميع الأقطار خلال موسم الحج، وتظل المدينة حية بقية العام باستقبال الشُحن والتجار المتجهين إلى الهند أو العائدين من رحلة الأخطار، وبالاحتفالات التي يقيمونها للزيجات وغير ذلك»[٢].

وعلى وجه العموم فإن أفضل تحليل في هذا الأمر يأتي من عمل متخصص في جغرافية العمران مثل بيترز Peters، لقد توقفت أية احتمالات لاستمرار نشاط تجارة عادية في مكة في أوائل العهد الإسلامي؛ لأنها «وجدت نجاحاً جديداً غير عادي بنشر الدين». إن تجارة المدينة كلها موجهة للحج وهنا يبيع البدو الأغنام والمواشي للحجاج للهدي. ويمارس الحلاقون مهنتهم، ويوفر الجمالة وسائل النقل إلى عرفات، ويغتني آخرون لكونهم دائنين وسماسرة، ويكاد الجميع يؤجرون غرف منازلهم خلال الموسم. حتى إن بعضهم يتكسب بأن يقوم بمهمة العريس في زواج مؤقت[*] حتى تتمكن المرأة غير المتزوجة من أداء الحج. وقد أشار بيترز إلى أن أحد أهم الأعمال التخصصية لخدمة الحجاج هو عمل الأدلاء، أو بالأحرى المطوفين الذين سبق أن

(1) Pitts in Foster, ed., The Red Sea, p.25.

(2) Jean Aubin, «Marchands de Mer Rouge et du Golfe Persique au tournant des 15e-16e siècles,» in Denys Lombard and Jean Aubin, eds, Marchands et hommes d'affairs asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13e-2e siecles, Paris, 1988, p.87.

(*) لا ندري من أين جاء بيترز بمثل هذه الأكاذيب وما دليله؟ أم أنه الطعن وعدم الأمانة!

وصفناهم. وهم يمثلون «أكبر صناعة نقابية وأهمها». فهم ينظمون كل شيء، ولا يمكن الاستغناء عنهم في مجال الإرشاد لأداء المناسك المعقدة(*). وهم منظمون جداً، ويقومون عموماً بالوكالة عن الحجاج، ويقدمون إليهم التسهيلات.

«ومع أن مكة ليس لديها إسهام كبير في تجارة التوابل العظيمة، فإنها كانت من البداية إلى النهاية مجتمع المقاولين والمتعهدين المحترفين، وإن كانوا يمارسون العمل بوصفهم هواة أحياناً. ويتكون مجتمعها من المتطلعين إلى وظيفة عالية موسمية، وهي توظف طاقات الجميع بدءاً من الشريف، نزولاً إلى المتسول». ويذهب كل السكان إلى جدة لشراء البضائع الهندية، ويأخذونها إلى مكة قبل قدوم قوافل الحجاج. وهناك يبيعونها للحجاج بأرباح قد تصل إلى ٥٠٪. ويغلق هؤلاء التجار متاجرهم بانتهاء موسم الحج، ويذهبون إلى مصيف الطائف في الجبال أو إلى جده حيث يمتلك أغلبهم منازل هناك. ويعقد بيترز موازنة قيمة جداً بين هذا النوع من التجارة والنشاط المعتاد أكثر قائلاً: «إن مكة، دون شك، هي إحدى المراكز التجارية العظيمة في العصر الوسيط الإسلامي، ولكن ليس بالطريقة العادية التي نجدها في القاهرة أو إسطنبول أو دمشق، لكن التجارة هناك جزء من شبكة في تجارة الجملة والقطاعي من المستورد والمصنوعات والإيداع والبنوك. وهناك يخزن التجار والأمراء بضائعهم في متاجر عتيقة (الخان) ويقومون بأعمالهم في بازارات أنيقة. وبالتأكيد فهناك أثرياء مكيون، وبالتأكيد هناك أرباح كبيرة يمكن جنيها. ولكن التجارة السائدة هناك كانت تجارة التجزئة، كما أنها كانت عَرَضية مشوبة بالانتهازية. وليس في مكة الكثير مما يشبه الشبكات التجارية أو حتى

(*) إن شعائر الحج غير معقدة مطلقاً، ولكن الحجاج يحتاجون إلى الأدلاء بسبب عدم معرفتهم بمواقع المشاعر، وببعض التفصيلات في أداء المناسك.

مؤسسات اقتصادية دائمة»[١].

لقد صممت تجارة مكة لتلبي مطالب الحجاج الذين قد تصل أعدادهم إلى ٢٠٠,٠٠٠ حاج. ونجد ضمن البضائع التي تباع المؤن وهي الأغلب، ولكن تباع أيضاً التحف التي يشتريها المقتدرون على الأقل، ويأخذونها إلى بلادهم، ويتخذونها علامة افتخار لهم عند جيرانهم. إن لكل شيء يباع في مكة، ولو لم يكن من الإنتاج المحلي، مكانةً خاصةً. ولكل بضاعة لها علاقة بالكعبة، البيت العظيم، أو بالدين عموماً تقدير خاص بوصفها أشياء تحمل إلى الأوطان.

ونبدأ بالإشارة هنا أولاً إلى عدد من «التحف المقدسة» التي هي أقل أهمية. ونعود بالذاكرة إلى «أورانجزيب» الذي أهديت له المكانس الصغيرة التي استخدمت في غسل باطن الكعبة بغرض جذب اهتمامه؛ وفي الواقع، فإن مثل هذه الأشياء كانت مهمة، ويطلق عليها بيترز «تحفة صنعت من بقايا مكانس كان ينظف بها بيت الله»[٢]. فقد جاء في وصف معاصر أن الشريف كان ينظف باطن الكعبة بالماء بنفسه. ويحاول كثير من الناس أن ينالوا شيئاً من هذا، «. . . ثم تكسر المكنسة التي كنس بها البيت إلى أجزاء صغيرة تنثر إلى العامة. ويحتفظ من يحظى بعود أو فرع منها بما حصل تذكاراً مقدساً»[٣]. وقد اشترى الرحالة الدنماركي نيبور عام ١٧٦٣ (سنة ١١٧٦هـ)، في جدة، رسماً للكعبة وعلق على ذلك بقوله: «وهذا الفنان يكتسب عيشه من رسوم الكعبة ببيعها إلى الحجاج»[٤]. ووصف رحالة أوربي مُطلع عموماً من مصادر موثوقة تحفة أخرى وصفها بأنها قبيحة، وهذا الأمر لم أجد له مسانداً في أي مصدر آخر. وبعد الرجوع من عرفات، وفي مكة «فإن كبير القضاة يبعث موكباً،

(1) Peters, pp.37, 66-67, 227, 229-32.

(2) Peters, p.163.

(3) Pitts in Foster, ed., The Red Sea, p.30.

(4) Niebuhr, II, pp.33-4.

ويتقدمه في الشوارع الرئيسة بمكة، ويصطحبون جملاً معيناً للأضحية. ويحاول الحجاج المشاركون في الموكب الاقتراب ما أمكن من الجمل لينتفوا من شعره، ويربطون هذا الشعر حول أذرعهم بوصفه أثراً مقدساً، وذكرى قيمة جداً. ويتم الذبح بعد الطواف في الميدان الذي يتوسط السوق الكبيرة. إذ يوضع الجمل بين يدي قاضي المدينة، ويطلق عليه الداروقا Daroga، ويشهد معه بعض موظفيه. فيقتل القاضي الجمل بالفأس بعدة ضربات في الرأس والرقبة والصدر. وبمجرد الذبح يهجم الحجاج بالسكاكين وبأيديهم لينالوا قطعة منه. ولا ينتهي التقديس هنا، فعند هذا التدافع يقتل عدد من الحجاج، ويصاب آخرون فيأخذون مكانهم في مواقع الشهداء[(١)] [(*)].

وهناك مادتان هما الكُبريانِ قيمة عند الناس: إحداهما «كسوة الكعبة». فهذه الكسوة تستبدل سنوياً، وكان يرسلها حاكم مصر في البداية في عصر المماليك، وكذلك في عهود السلاطين العثمانيين الذين يرسلون أيضاً كسوة قبر النبي ﷺ في المدينة. ويستغرق صنع الكسوة ستة أشهر من كل عام. وتُسدّد نفقات صنع الكسوة من الأوقاف ومن الدعم الحكومي. وتشتهر قافلة القاهرة بحملها هذه الكسوة في «المحمل الشريف» الهودج المزين بشكل ثمين في الرحلة إلى الأراضي المقدسة. وقد ترك لنا لين E.W. Lane في عام ١٨٣٥ (سنة ١٢٥١هـ) وصفاً مشهوراً لذلك، ويعطى بعض الانطباع العام لكل القافلة ومكانتها:

---

(1) Adam Olearius, the Voyages & travels of the ambassadors sent by Frederick duke of Holstein to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia. Began in the year MDCXXXIII and finish'd in MDCXXXIX. , trans. John Davies, London, 1662, p. 232.

(*) هذه مبالغة وفرية؛ لأن الجمل له طريقته الإسلامية التي ينحر بها. ثم إنه ليس من الإسلام في شيء أن يهجم المسلمون على الذبيحة بهذا الشكل الهمجي المتوحش الذي يريد كاتب النص أن يطبع به الإسلام والمسلمين.

«هو إطار أو هيكل مربع مصنوع من الخشب ذو قمة هرمية، يغطيه قماش أسود حريري موشى ومحلّى بالنقوش، ومزخرف بتطريز من الذهب في بعض الأجزاء، فوق أرضية من الحرير الأخضر والأحمر، وله حواشٍ من الحرير بشرّابة محاطة بأجراس من الفضة، أما غطاؤه فليس مصنوعاً دائماً بالنمط نفسه فيما يتعلق بالديكور. ولكن أي غطاء رأيته لَحَظْتُ فوق الجزء العلوي من واجهته منظر معبد مكة (خطأ ـ الصواب الكعبة) تصنع من الذهب وفوقها طغراء السلطان، ولا يحتوي المحمل على شيء سوى مصحفين: أحدهما على ورق ملفوف، والآخر في الهيئة المعتادة لكتاب صغير، وكلاهما موضوع داخل علبة من الفضة، وهما معلقان من الخارج في الأعلى... ويوضع المحمل على جمل جميل يعفى من أي نوع من الأعمال الشاقة بقية حياته»[١].

إن الغطاء الفعلي للكعبة يسمى «الكسوة»، أو أستار الكعبة. وكتب حاج أوربي عام ١٥٨٠ (سنة ٩٨٨هـ) أنه قبل مغادرة قافلة القاهرة يسلم الباشا لقائد القافلة الكسوة، وهي: «كسوة الكعبة من الحرير ومطرزة في وسطها بأحرف من ذهب هي: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وهذه الكسوة إنما صنعت لتغطية بيت صغير من أعلاه إلى أسفله في مكة في وسط المسجد (الكعبة)[٢]. وبوصول الكسوة الجديدة إلى مكة فإن الكسوة القديمة تنزع «وتعطى للسدنة الذين يخدمون البيت» وهم من جهتهم يبيعونها إلى الحجاج بأربعة أشرفيات أو خمسة للقطعة. ومن يحصل على جزء منها من الحجاج يكون في غاية السعادة؛ لأنه ما كان يحلم بأن يجد قطعة من كسوة الكعبة ليحتفظ بها مدى الحياة ذكرى مقدسة. وهم يقولون: إذا وضعت قطعة منها تحت رأس المسلم في فراش موته كان

(1) Quoted in G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, London, 1976, pp.37-8.

(2) Anon., in Hakluyt, V; p.342.

ذلك كفارة له عن جميع ذنوبه»[(١)].

وفي شأن الاتجار في هذه الكسوة نجد أنها تجارة لا بأس بها؛ لأن حاجنا الهندي أشار إلى ذلك أيضاً بقوله: «يجوز شراء كسوة الكعبة من خدمها والفقراء الذين وزعت عليهم. ولكن لا يجوز بيعها مرة أخرى»[(٢)] [(*)]. ولدينا وصف مطوّل لكل الموضوع من رحالة أوربي من أواخر القرن السابع عشر جاء فيه أن الشريف ينزع الكساء القديم «ويقطّعه قطعاً يبيعها للحجاج الذين لا يبالون غالباً كم يدفعون؛ لأنهم متشوقون إلى امتلاكها. وتكلف القطعة التي في حجم قطعة الورق، قطعة سلطانة، أي تسعة شلنات أو عشرة. كذلك يقطّع الحبل القطني الذي يكون في أسفل الكسوة إلى قطع ويباع. ويشتري الكثيرون قطعاً من كسوة البيت (بيت الله أو الكعبة) كي توضع على صدورهم ساعة مماتهم، وتدفن معهم، ولتكون لهم حرزاً من كل شر وهم أحياء. وفي اعتقادي أن الشريف الحاكم يجني مبالغ من الكسوة القديمة تعادل قيمة الكسوة الجديدة التي يقال: إن إنجازها يحتاج إلى عمالة كبيرة على مدار السنة»[(٣)].

ويشكل ماء «زمزم» المشهور النوع الثاني من التحف أو الهدايا المقدسة. وقد أشار القزويني إلى أنه من الطاعة الشرب من ماء زمزم والاغتسال به، وحتى النظر في البئر. ويضيف أنه «من المستحب حمل هذا الماء إلى مناطق أخرى من العالم»[(٤)]. وهناك رواية أوربية عن ماء زمزم في وصف جيد تقول: يقوم أربعة رجال بإخراج الماء من البئر ولا يتقاضون أجراً على ذلك. ويشرب الحجاج منه ويغتسلون به. «وعندما يفد

---

(1) Ibid., p.351.

(2) Qazvini, p.34.

(*) ليس هناك دليل شرعي لا يجيز بيع الكسوة مرة أخرى.

(3) Pitts in Foster, ed., The Red Sea., p.31.

(4) Qazvini, pp.30, 33.

الحجاج إلى مكة يشربون من ماء زمزم مقادير غير معقولة. وهذا يعني أنه ليس فقط تطهيراً لهم، بل إن أجسامهم تشفى من البثور. وهم يقولون: إن هذا هو تطهير من معاصيهم الدينية». «نعم إنهم يُقدرون هذا الماء كثيراً إلى درجة أن عدداً من الحجاج يحملونه إلى أوطانهم في عبوات صغيرة من النحاس الأصفر أو الصفيح. (ويشير بيترز إلى أن هذه هي الصناعة الوحيدة المحلية التي يعرفها أهل مكة)[١]. ويقدم الحجاج هذا الماء المبارك إلى أصدقائهم الذين ما إن ينال الواحد منهم نحو نصف ملعقة في راحة يده حتى يرتشف القليل منها مع عبارات الشكر لمهديها، ويمسح بالباقي وجهه ورأسه العاري، ثم يرفع يديه مبتهلاً إلى الله أن يسعده هو أيضاً، ويغنيه، ويوفقه لأداء الحج أيضاً»[٢]. وفي وقت التسوق، بعد الحج «يوظَّف الدراويش جميعاً لتوزيع الماء المقدس (زمزم) وبيعه للعامة»[٣]. ويأخذ بعض الحجاج ماء زمزم في عبوات صغيرة إلى بلدانهم، وإلى جانب ذلك «يشتري كل واحد منهم حينها كفناً من القماش الجيد ليُلفّ به عند مماته، فالمسلمون لا يستخدمون الصناديق. وكان من الممكن جلب هذا القماش من الجزائر وغيرها من أوطان المسلمين حيث تكون أرخص، غير أنهم يفضلون شراءها من مكة؛ لأن هناك فرصة غمسها في الماء المقدس: زمزم. وهم يحملون معهم بعناية تلك الأكفان أينما ذهبوا وكيفما ساروا بحراً أو براً لضمان تكفينهم بها»[٤].

لقد كان لكل هذه الممارسات دلالات اقتصادية ثانوية عميقة. ويشير مراقب فرنسي في سبعينيات القرن الثامن عشر (سنة ١٢٨٧ ـ ١٢٩٦هـ) إلى تجارة هائلة في الثياب الهندية في مُخَا وجدة ويركز في أن هذا يساعده

(1) Peters, p.231.

(2) Pitts in Foster, ed., The Red Sea.,

(3) Daniel in ibid. p.79.

(4) Pitts in ibid. pp.38-9.

العامل الديني. فالحجاج في مكة، كما يقولون، يوفرون دوماً لأنفسهم أكفاناً من القطن البنغالي. ولكن أغلبية هؤلاء الحجاج يفعلون ذلك مقابل عمولة لأولئك الذين لم يستطيعوا أداء الفريضة. ويَدّعي هذا المراقب، فيما يمكن أن يدخل ضمن المبالغات العامة، أن هناك ما لا يقل عن ٥٠٠,٠٠٠ حاج كل عام، يحمل كل واحد منهم معه كفناً من ثلاث قطع على الأقل، وطبقاً لتقديره فإن نحو ٣,٠٠٠,٠٠٠ قطعة تباع وتبارك كل عام[١]. ومهما كان الأمر فمن الواضح أن هذه التجارة في التحف التذكارية من مكة كانت واسعة. وقد وردتنا إشارات إلى التحف الدينية الأخرى التي أرسلت إلى أباطرة المغول فيما يمكن أن يكون نوعاً من التجارة المغلفة، إذ إن الشريف كان يتوقع من إهدائها أن يرد له الإمبراطور هدايا أكبر قيمة حتى ولو كانت أقل قدسية. وفي أوائل القرن التاسع عشر حصل علي باي أيضاً على أصناف من التحف في حجه. فهو لم يحصل على قطعة من كسوة الكعبة فقط، ولكن حصل أيضاً على ماء زمزم، وعلى عدد من المكانس الصغيرة التي استخدمت في كنس الكعبة[٢].

ولإجمال هذا الأمر المهم، فالذي يبدو واضحاً أن التجارة في مكة كانت محدودة جداً ومرتبطة بموسم الحج؛ وفي الأوقات الأخرى كانت توجد أسواق صغرى فقط يتركز نشاطها على المؤن. وفي موسم الحج تتوافر أصناف متعددة من التجارة. ومن جهة أخرى فإن أغلبية الناس في المدينة من الزوار الذين قدموا لأداء المناسك، ولا يدخلون في التجارة من أجل الربح. وفي الواقع، فإن عدداً منهم لا يشتري من تلك المتاجر خوف الصرف في مكة، وحذراً من جشع سكانها واستغلالهم المتسوقين.

---

(1) Comte de Modave, Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773-1776, ed. Jean Deloche, Paris, 1971, p. 342.

(2) Ali Bey, II, pp.59, 60, 81.

فهم يحضرون جميع لوازمهم معهم وكذا تموينهم لرحلة الزيارة والإقامة والعودة، ويبتاعون القوت الضروري فقط؛ وإذا أخطأت حساباتهم وتقديراتهم فإنهم يبيعون فائض مؤنهم إلى زملائهم من الحجاج الأقلين دراية وحزماً. وربما كان أكثر ما يشتريه الحجاج هو الماء المقدس (زمزم) وقطعة من الكسوة حسب مقدرتهم المالية، ولكن هذه هي حدود تجارتهم. وعلينا أن نتذكر أن كثيراً جداً من الحجاج هم من الفقراء الذين وفروا المال خلال سنوات للقيام بهذه الرحلة العظيمة. بل إن عدداً منهم يتلقون الإعانات من الحكام الورعين والنبلاء. ومثل هؤلاء ليسوا من الذين يشترون الجواهر والتوابل.

وهناك ـ بلا شك ـ عدد كبير من الحجاج لا يشترون التحف التذكارية فقط بل كذلك مؤونة العودة إلى بلادهم. وهذه المجموعة إذا وجدت لديها القدرة المالية ربما اشترت أيضاً بعض التحف الدنيوية، أو ربما اغتنموا الفرصة لشراء بعض الأغراض التي يمكن بيعها في بلادهم، فيما يمكن أن نطلق عليه بصورة أخرى، ظاهرة بداية الشيكات السياحية الحديثة.

وأخيراً، لدينا في مكة تجار خُلَّص يغتنمون فرصة وجود الأعداد الهائلة من البشر ليبيعوهم بضائعهم، وقد يحجون هم أيضاً. وتتكون البضائع التي تباع للحجاج من التحف التذكارية والمؤن التي تُشْتَرَى لرحلة العودة إلى الأوطان ضمن البضائع الأخرى العادية التي تباع لتجار آخرين أو للحجاج الأكثرين ثراء. ويجب أن نتذكر في الختام أن الموسم لسكان مكة ومن حولها هو فرصة الادخار والكسب لبقية العام عندما تصير مكة مهجورة تقريباً. ويعملون أيضاً أدلاء في أثناء الحج، ويؤجّرون الغرف من منازلهم، ويوفرون المواصلات والتحميل، ويجلبون حيوانات الهدي ويتاجرون فيها، ويبيع المرتبطون بخدمة المسجد الحرام التحف الدينية، ويهيمنون على السقيا من بئر زمزم، وكذلك زيارة الأماكن المقدسة.

وبالنظر إلى كل هذا الحشد من البيانات التي توافرت لنا فإننا يمكن أن نتوصل إلى منظور صحيح عن الصلة بين موسم الحج والنشاط الاقتصادي وهو أنها ضعيفة. وأن مكة، مع أنها موقع لسوق كبيرة، وإن كانت سوقاً فريدةً من الناحية الاقتصادية في موسم الحج، تعود خاملة اقتصادياً بعده بقية أيام السنة.

الفصل التاسع

الخاتمة



عرفات، مكان التمييز. وتبرز هذه الصورة بحيوية ماهية الحج بالفعل.
عندما يجتمع كل الحجاج في التاسع من ذي الحجة في الوادي
ويؤدون الوقوف عند زوال الشمس. وعلى حجاج مكة أن يتجردوا من المخيط
ويلبسوا الإحرام الأبيض كما يظهر هنا.

يبدو أن موضوع الحج والحجاج برمته غامض في الوقت الحاضر، وهو شيء غريب، ولو أننا أهملنا صيغته الإسلامية إلى حد كبير. فالحج في الإسلام أكبر تجمع ديني عرفه العالم في تاريخه. وهي مكانة حظي بها هذا النشاط أكثر من ألف عام(*). ويرمي هذا الفصل الختامي إلى وصف الحج بصفته ظاهرةً عامة مع موازنته بوضع الحج في التقاليد الدينية الأخرى، والنظر في المزيد من الدراسات النظرية، وبخاصة تلك التي قام بها فيكتور Victor، وإديث تيرنر Edith Turner(١).

لقد قام علماء جنوب آسيا ـ والجغرافيون منهم بنوع خاص ـ بعدد من الدراسات عن أنواع الحج الهندوسي، من بينها مقالة إيراواتي كارفي Irawati Karve(٢)، وهي قصيرة، ولكنها مثيرة للعواطف، ومنها أيضاً دراسة بهاردواج Bhardwaj الأكاديمية التي هي أوسع(٣). وهناك بعض

(*) بل أكثر من ألف وأربعمئة عام.

(١) وللاطلاع على بعض الموضوعات العامة التي أثيرت هنا، انظر مقالتي القصيرة« Pilgrims, Travelers, Tourists: the Meanings of Journeys,» Australian Cultural History, no. 10, 1991, pp. 125-34.

(2) Irawati Karve, «On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage,» Journal of Asian Studies, XXII, 1, 1962, pp.13-29.

(3) Surinder Mohan Bhardwaj, Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography), Berkeley, 1973. Among other studies of Hindu pilgrimage are E. Alan Morinis, ed., Pilgrimage in the Hindu Tradition: =

التقارير عن الحج المسيحي يمكن أن يكون لها بعض الفائدة والأهمية. وجاء سمبشن Sumption بتقرير جيد عن المسيحية في العصور الوسطى تناول فيه القديسين والرموز المقدسة والمعجزات وأخيراً الحج. وعلى كلٍّ فإن روايته يغلب عليها وصف الجانب الاجتماعي والديني، ويقل فيها جداً تناول الجوانب الاقتصادية والسياسية ومضامينها[١]. ويورد برودل Braudel رواية مطابقة في جودتها، مختصرة في كتابه الكلاسيكي «البحر المتوسط»[٢]. وتمتلئ رواية أقدم كتبها هيث Heath عن أنواع الحج في العصور الوسطى بالمعلومات الغريبة عن أشياء مثل جلد الناس أنفسهم بالسياط والانغماس في الملذات و«الطرق الفعلية التي كان يسلكها حجاجه»[٣]. وقد كان كتاب كيندول Kendall وصفياً في الأساس، بل

= A Case Study of West Bengal, Oxford, 1984; Diana L. Eck, Banaras: City of Light, New York, 1982; Burton Stein, ed., South Indian Temples: An Analytical Reconstruction, New Delhi, 1978, especially Stein's Introduction; Nancy Gardner Cassels, Religion and Pilgrim Tax

Under the Company Raj, New Delhi, 1988; David Sopher, «Pilgrim Circulation in Gujarat,» Geographical Review, vol. LVIII, 1968, pp.392-425 and R. L. Singh,.and Rana PB. Singh, eds., Trends in the Geography of Pilgrimages: Homage to David E. Sopher, Varanasi, 1987. Also on Hindu pilgrimage see Makhan Jha, ed., Dimensions of Pilgrimage: An Anthropological Appraisal (Based on the Transactions of a World Symposium on Pilgrimage), New Delhi, 1986 (13 of the 15 chapters are about Hindu pilgrimage), and Ann Grodzins Gold, Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims, Berkeley, 1989.

(1) Jonathon Sumption, Pilgrimage: An Image of Medieval Religion, London, 1975.

(2) Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, London, 1972, 2 vols, pp.264, 615.

(3) Sidney Heath, Pilgrim Life in the Middle Ages, London, 1971 [reprint of 1911 edition].

مغرقاً في الوصف، واحتوى على اقتباسات مطولة من الوثائق، في حين نجد أن لدراسة ديفيز Davies أهمية كبيرة لعنايتها بدراسة مناطق محددة[(١)]. وتُعَدّ دراسة هاوارد Howard عن أنواع الحج المسيحي دراسة جيدة لمكانة الحج في الدين بمعناه الواسع؛ ولكن يعيبها القصور في المضامين الاقتصادية والسياسية؛ ومع هذا يتسم منهجه عموماً بخلوه من الورع والتدين[(٢)]. وهناك دراسة ممتازة لبيترز المتخصص في جغرافية العمران، عقد فيها موازنة بين مكة المكرمة وبيت المقدس في أوائل العصر الحديث، ويعد هذا أكبر عمل متميز[(٣)].

ومع ذلك بدأنا نواجه مشكلات حين نتفحص بيانات عامة عن الحج أو روايات عن الحج المسيحي، ويواجهنا هذا الأمر عندما ننظر بصفة خاصة إلى ما يكتبه الأنثروبولوجي الشهير فيكتور تيرنر، فهو عندما يصف الحج عموماً، يستند في الواقع إلى معرفته العميقة وتحليله الحاد للممارسات المسيحية. فما أهم نظراته الثاقبة؟

إن أفضل تقرير مختصر عن أفكار فيكتور تيرنر هو الذي أوردته أرملته ومعاونته في كتابة جزئية في «دائرة معارف الدين» Encyclopedia of Religion، فقد كتبت تقول: «للحج مراحل أساسية ثلاث تمثل الانفصال من حالة إلى أخرى:

(١) الانفصال عن الموطن (أو بداية الرحلة).

---

(1) Alan Kendall, Medieval Pilgrims, London, 1970; Horton and Marie-Helene Davies, Holy Days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Compostela, Bucknell, 1982.

(2) Donald R. Howard, Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity, Berkeley, 1980.

(3) F.E. Peters, Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in the Near East, New York, 1986.

(٢) الحالة العَتَبيّة(*) (وهي الرحلة ذاتها ومدة الإقامة المؤقتة وملاقاة المكان المقدس).

(٣) إعادة لمّ الشمل (أو العودة إلى الديار)... وتتميز المرحلة الوسطى للحج بالوعي بالتخلص المؤقت من الارتباطات الاجتماعية، وبشعور قوي بروح الجماعة والزمالة... إذ إن الجماعية هنا للحجاج، «تعني إحساساً خاصاً بالصلات والمرحمة الإنسانية.... ومع هذا فإن هذا الشعور، في كل حالة، تتحكم فيه المعتقدات والقيم والمعايير لدينٍ تاريخي بعينه»[١].

إن المصطلحين الأساسين هما «عتبة الشعور» و«روح الجماعة». وعلينا أن ننظر إلى هذين المصطلحين المترابطين من خلال تمييز تيرنر بين البنية وضده: فذات الإنسان خليط من البنيوية وضد البنيوية، فهو يتقدم من خلال ضد البنيوية (روح الجماعة) محافظاً على ذاته من خلال البنيوية (عتبة الشعور). وتتكون روح الجماعة خلال المرحلة الثانية من الرحلة، أي: بعد الانطلاق وقبل العودة «إذ تتاح هذه الفرصة عند انفصال الشخص عما اعتاده وألفه. وتركز روح الجماعة في العلاقات العامة أكثر منها الخاصة. وتمثل مرحلة مهمة من مراحل العملية الاجتماعية التي هي أكثر استقراراً». وتشتمل روح الجماعة على أي حالة غير معتادة في الحياة اليومية أو تلك التي تكون على هامشها. وعندما تتعمق روح الجماعة

(*) وهي في علم النفس الحالة الواقعة على عتبة الشعور.

(1) The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, New York, 1987, 16 vols., XI, p.328. For Victor Turner '5 views see The Center out there: Pilgrim's Goal,» History of Religions, XII, 3,1973, pp. 191-230, also published as «Pilgrimages as Social Processes,» in Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithaca, 1974, pp.166-230, and also Victor and Edith Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture, New York, 1978.

يتجلى الإبداع الثقافي؛ وذلك لأن المرونة التي تصاحبها تتخطى «القوانين التي تشرعها الصفوة السياسية والفكرية». وعلى الرغم من القيود والواجبات التي تلازم الحج فإنه، على الأقل قبل العصر الحديث، يمثل «مستوى أعلى من الحرية، أكثر مما يدور مثلاً في عالم «المزرعة» أو القرية أو المدينة في العصور الوسطى. فقد كانت الحياة فيه تراوح بين الانتماء العالمي والخصوصية المحلية وبين الجماعية والفردية»[١].

ولسنا بحاجة إلى التساؤل عن قوة التحليل وعظمته، وعمق التفكير في عمل تيرنر، ولا عن فائدة ما يتمتع به من نفاذ بصيرة لدراسة مثل دراستنا هذه. ولكنه حينما يتعرض هو وأتباعه لوصف الحج بصفته ظاهرةً عالمية فإنه يضل الطريق. وقد ادعى مرة أن الطبقية ما زالت تفرق بين الهنود. فالهندوس يحرِّمون على غيرهم زيارة مقدساتهم تماماً مثل الإسلام الذي لا يبيح لغير المسلمين زيارة مكة[٢]. لكن هذه الموازنة لا معنى لها إذ إن الحالة الأولى تتعلق بتقسيمات داخل مجموعة دينية واحدة، في حين أنها في الحالة الثانية تمييز بين مجموعة دينية وكل الآخرين. وتصادفنا كذلك عدة مشكلات في تناوله وتناول أتباعه لموضوع «تقليدية» الحج بأنواعه. فإن إديث تيرنر ترى أنه «خارج حدود «الأرثوذوكسية الدينية» إذ إنه يخرج المؤمنين خارج مركز التنظيم»[٣]. وبالمثل يعلق بيتر براون Peter Brown قائلاً: «كما يقول فيكتور تيرنر فإن التخلي عن البُنى المعروفة بسبب غياب هذه البنى والتفريج تبعاً لذلك عن شعور عفوي مصاحب هما جزء من النداء الدائم لتجربة الحج في المجتمعات المستقرة»[٤].

(1) V. Turner, Dramas, Fields and Metaphors, p.293-8, and «Center out there,» passim.

(2) Turner, «Center out there,» p.221.

(3) The Encyclopedia of Religion, XI, pp.328-30.

(4) Peter Brown, The Cult of the Saints, Chicago, 1981, p.42.

والآن وببساطة لا ينطبق أغلب ما قيل، أو على الأقل دون تعديلات كبيرة، على الحج (في الإسلام). فإن الحج هنا محوري تقليدي. وهو في الواقع مثال للتقليدية. وما يتم فيه تمليه الكتب الدينية والإرشادية المجمع عليها. وبالتأكيد فإن تجربة الحج فيها روح الجماعة، ولكن لا يغيب عنه ضبط النفس والرقابة. فهو بالتأكيد تجربة غامرة، ولكنها تتم داخل إطار وضوابط محكمة. إن أولئك الذين يؤدون الحج (الإسلامي) ليسوا مطلقي الحرية أو متحررين تماماً من القيود الاجتماعية، بل العكس هو الصحيح، إذ إن البُنى الاجتماعية العادية المقيدة حل محلها بُنى أخرى، وهي غالباً أكثر إلزاماً من تلك التي تمارس في الحياة العادية. منها واجب لبس ملابس خاصة (الإحرام)، وعدم حلق الشعر (أو إزالة شيء منه)، والامتناع عن العلاقات الجنسية إلى أن تكتمل مناسك الحج. وقد جانب دوبرونت A.Dupront الصواب إلى حد ما عندما كتب عن الحج (الإسلامي)، يقول: «مجتمع الحج هو خليط، ومع ذلك فإنه وبنسبة عالية مجتمع مترابط(*). ففي الحج يجتمع أناس من مختلف الأعمار والمستويات الاجتماعية رجالاً ونساءً وحتى رجال الدين والعوام يكون لهم أثرهم في رابطة خفية»[1]. صحيح أن الحج يقصد به أن يكون هكذا؛ لذا فإن الجميع ـ على سبيل المثال ـ يرتدون لباس الإحرام المتواضع نفسه ولا تحتجب النساء، لأنه ليست هناك أفكار خبيثة لدى الرجال في أثناء أداء تلك الشعيرة التي هي أقدس الشعائر. وعلى الرغم من كل ذلك فإن الأفلام الوثائقية الحديثة تبرز وجود أنواعٍ متعددة من التمييز.

ويبدو أن براون، كان يحذو حذو تيرنر وأتباعه عندما ذهب إلى القول بأن الإسلام مركزي أكثر بكثير مما هو عليه في الواقع، إذ يقول: «لو أن

(*) أي: أنه خليط من الألوان والأجناس واللغات، ومع ذلك فهو مترابط بحكم الرابطة الإيمانية، أي: الإسلام.

(1) Quoted ibid., p.147, f.n. 103.

ترجمة الآثار الدينية في الواقع لم تكتسب مكانة رئيسة في التقوى لدى المسيحية لاختلف تماماً المشهد الروحي لمنطقة البحر المتوسط المسيحية. ولربما شابهت العالم الإسلامي في العهود المتأخرة: وربما كانت القدسية منحصرة في مناطق محلية ذات حظوة مثل الأرض المقدسة (فلسطين)، وفي «مدن القديسين» مثل روما. وربما كانت هناك مكة مسيحية أو كربلاء مسيحية، ولكن ليس الانتشار الحاسم لعبادة القديسين...»[١]. ولكن من المعلوم أن في العالم الإسلامي طائفة كبيرة من الأماكن المقدسة هي في الأغلب أضرحة الأولياء، ولبعضها، على الأقل من الشهرة والتبجيل ما للقديسين المسيحيين الذين أشار إليهم براون. وإذا أخذنا مثالاً على ذلك فقد شاهد خافير دي بلانهول في عام ١٩٣٧ (سنة ١٣٥٦هـ) ما لا يقل عن ٢٥٠,٠٠٠ زائر لضريح في السنغال[٢]. في حين يزور بضعة ملايين من الشيعة في هذا العصر ضريح إمامهم الثامن في مشهد في إيران[*].

ونجد في بعض المناطق أوجه تشابه في حين نجد في أخرى فوارق. فالتواصل الفعلي المادي مع بعض المشاهد المقدسة أكثر أهمية في المسيحية منه في الإسلام. ولا يظهر في الإسلام ذلك التقديس الذي يقارب التأليه الذي كان يظهره المسيحيون للقديسين في العصور الوسطى. ويكتب «براون» عما يصفه بشيء من السعادة «آثار اتصال مقدسة» مثل أقمشة لامست ضريح قديس[٣]. ويمكن موازنتها بالأقمشة التي تغمس في ماء زمزم، وهو ما أشرنا إليه في الفصل الثامن. أما في الجانب العام

(1) Ibid., p.90.

(2) Xavier de Planhol, The World of Islam, Ithaca, 1959, p.74.

(*) الزيارة الشرعية للقبور هي للسلام والدعاء لأهلها، وليس للتوسل وطلب الحاجات، إذ يعد ذلك شركًا. والثابت شرعًا أن الرحال لا تشد إلا إلى ثلاثة مساجد هي المسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى.

(3) Brown, Cult of the Saints, p.87 et seq.

للتحف المقدسة، فيشير «بيترز» إلى المزيد من أوجه الشبه، إذ يقتبس رواية عن «أنه في بيت المقدس تباع للحجاج تحف تذكارية يأخذونها إلى بلادهم، ويهدونها إلى أسرهم وأصدقائهم الذين يَعُدّونها هدايا قيّمة وعزيزة؛ لأنهم يعتقدون أن كل ما يجيء من بيت المقدس فهو مقدس، وكل ما يمتلك منها يجلب البركة»[١]. ويشابه الحج المسيحي الحج الإسلامي في صعوبة أدائه نظراً لطول زمن الرحلة في الأزمنة التي سبقت العصر الحديث. ويورد بروديل أن رحلة الحجاج المسيحيين من البندقية إلى الأرض المقدسة تستغرق نحو ٤٣ يوماً في الذهاب و٩٣ يوماً في العودة من أجل البقاء في فلسطين أقل من شهر[٢].

ويمدنا غويتن Goiten بنظرة موازنة مفيدة حين كتب يقول: «يخلط التجار والحرفيون والمفكرون أهدافهم الخاصة بالحج إلى الأماكن المقدسة. وبالطبع يفوق الحج الإسلامي في الأهمية الحج في الديانتين الأخريين. فهو في المقام الأول من أهم الواجبات الدينية للمسلم، في حين نجده مندوباً في المسيحية، وصار كذلك في اليهودية[٣] بعد أن هدم الهيكل الثاني في عام ٧٠م، أما قبل ذلك الوقت فقد كان واجباً على الذكور منهم زيارة الهيكل، كما في عدد من الروايات، ويتم ذلك من يوم إلى ثلاثة أيام كل عام[٤]. ويختلف الإسلام في هذا فهو فرض على المرأة والرجل على السواء.

وعندما يكتب المفكرون عن الحج على أنه شكل من أشكال الرحلة أو حتى نوع من أنواع السياحة، فإنهم أيضاً يضلون الطريق. وقد يجرنا «تيرنر» إلى فحص معاني السفر. ويعلمنا بقوله: «بإمكاننا تصور العملية

(1) Quoted in Peters, p.226.

(2) Braudel, Mediterranean, pp.264, 615.

(3) S.D. Goitein, A Mediterranean Society, Berkeley, 1967-78, 3 vols., I, p.55.

(4) Encyclopedia of Religion, XI, s.v «.Pilgrimage,» pp.335, 346.

الاجتماعية التي تضم مجموعة معينة من الحجاج في أثناء إعدادهم للرحيل، وتجاربهم الجماعية في الرحلة، ووصولهم إلى مركز الحج وسلوكهم وانطباعهم في المركز، ورحلة عودتهم، على أنها سلسلة من الدراما الاجتماعية. . . والمشروعات العملية والمظاهر الاجتماعية الأخرى»(١). وقد قوّم آخرون الحج على أنه ـ وبالتحديد ـ نوع من أنواع السياحة(٢). وأشار فيكتور تيرنر مرة أخرى إلى أن أنواع الحج هذه الأيام مزدهرة جداً، غير أن كثيرين «قد ينظرون إلى الحجاج على أنهم سياحٌ أكثر منهم حجاجاً بالمعنى المفهوم للكلمة»(٣). ولكن أرملته قالت مؤخراً: «إن فك الارتباط المؤقت بالقيود الاجتماعية التي تتميز بها رحلة الحاج قد يمارسه مسافرون آخرون غير حجاج كالسُّيّاح والمتصوفة. وقد يشعر السُّيّاح في أعماقهم أنهم حجاج. .»(٤).

لقد تيسر الحج الآن وبالذات نتيجة للتطور في سبل الاتصالات ووسائل السفر التي صارت أفضل وأرخص، كما حدث للسياحة والأسفار، مع فرق أن السياحة والسفر يكون الغرض منهما الترويح والمتعة، في حين يكون الهدف من الحج في أساسه هو أداء واجب ديني أو من أجل البركة. وهنا تظهر أهمية درجة التطوعية، أو بالعكس، درجة الجبرية. فالأول اختياري، والثاني (الحج) إجباري. فبإمكان الشخص دائماً اختيار ألا يسافر هذا العام، أو في الواقع ألا يسافر أبداً إذا لم يكن

(1) Turner, «Center out there,» p.192.

(2) See Abdul Kadir Haji Din, «Economic implications of Moslem Pilgrimage from Malaysia,» Contemporary South East Asia, IV; 1, June, 1982, pp.58-75; Valene L. Smith, ed., «Pilgrimage and Tourism: the Quest in Guest,» Annals of Tourism Research, Special Number, XIX, 1, 1992. See also Nelson H.H. Graburn, «Tourism: The Sacred Journey,» in V. Smith, ed., Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism, Philadelphia, 1977, pp.17-31.

(3) Turner, «The Center out there,» p.196.

(4) Encyclopedia of Religion, XI, s.v «.Pilgrimage,» p.328.

بإمكانه تحمل النفقات، أو إذا اختار أن يصرف دخله في أشياء أخرى، فهو حر الاختيار. ويقل في الحج الاختيار أو ينعدم، فللمسلمين المقتدرين يُحَقِّق الذهاب إلى مكة لأداء الحج مرة في العمر واجباً أساسياً في عقيدتهم. أما في الأديان الأخرى فإنه، وإن لم يكن ملزماً إلى هذا الحد، فإنه يجب تمييزه من السياحة ومن الرحلات العادية. وقد يحج الناس بعد أن ينالوا منحاً أو عطايا، أو إذا كان للحاج أو الحاجّة أحياناً أمل في الحصول على جائزة على مجهوداته أو مجهوداتها. أو ربما يكون حجه أو حجها وفاءً لنذر نذره أو نذرته واستجاب الله له أو لها، فيحج إلى بيت المقدس أو فانارسي أو كانتربري. ومن جهة أخرى فقد يشفى المريض إذا حج مثلاً إلى لورديس Lourdes.

من هنا نرى أنه إذا كانت الرحلة بالضرورة ترفيهية اختيارية، فإن الحج غير ذلك، أو على الأقل لا يدخل في الإطار نفسه. وينعكس هذا في الأعداد الهائلة من الفقراء الذين يؤدون أنواع الحج ومنذ أكثر من ألف سنة، ولكنهم لم يسبق أن سافروا لقضاء إجازة طوال حياتهم. ويذكرنا تشوسر Chaucer بهذا، كما تفعل الروايات المتعددة عن الحج في العصور الوسطى للأراضي المقدسة، وربما كان ذلك هو الأقوى في الحج الإسلامي، ولا غرابة، فهو الأكثر وجوباً، وهو فرض لا يجوز تركه(*). وبالأصح، فإن الإنسان يجد أن الحج يشتمل على سلسلة من الواجبات الدينية ومن التدين. لقد أصبحت كلمة مكة، وهي مركز الحج عند المسلمين، دالة على التقديس والتميز إلى الدرجة التي يحرم على غير المسلمين دخولها. ولكن في الحياة العامة صارت الكلمة كونية الاستعمال. فقد صار غير المسلمين يقولون: ناشفيل Nashville هي مكة لمحبي الموسيقا الريفية، كما أن تعبير ديزني لاند Disneyland هي

(*) الحج في الإسلام ركن من أركان الإسلام يجب أداؤه على المستطيع بدنياً ومادياً.

مكة(*) لزوار الساحل الغربي». ولأن تلك الزيارات التي يحاكى بها الحج، إنما هي لأهداف دنيوية فإن من الخطأ المبالغة في تشبيهها بالحج إلى مكة. إن الحاج قد يشترى تحفاً تذكارية، في حين لا ينال زائر ناشفيل سوى غصّة في حلقه.

ولعل النقطة الواضحة هنا أن السفر المحض، وبخاصة الحج المحض، لا وجود له، إلا لدى الساعي إلى اكتشاف الأشياء بنفسه. كيف نصنف شخصاً يجول في الأراضي المقدسة، ويزور الأضرحة، ويشتري الطرائف الصغيرة؟ وكما سبق أن أشرنا، فإن الأضرحة التي يحج إليها هي حتماً مجاورة للأسواق التي تبيع بضائع لها شيء من التقديس، كما تبيع بضاعة للأغراض الدنيوية، وتبيع أيضاً بضائع «غير محللة» مثل المخدرات، وتمارس فيها كذلك الدعارة. وقد أشار «تيرنر» إلى ذلك بقوله: إن «الاجتماع والتسويق والسوق المفتوحة كلها تجري بعضها مع بعض في مكان معزول»[(١)]. وتشير دراسة لحج مسيحي في العصور الوسطى أنه «في حين يعد الحج نقطة تحول في الحياة الإنسانية وممارسةً روحية، فالأمر في ذاته رحلة إلى بيت المقدس وعودة منه إلى روما، أو رحلة إلى ضريح معين، إذن فهي رحلة تعني ركوب الخطر والمغامرة والاستطلاع. ولهذا فهي تتسم بالروح الكرنفالية التي يبغضها الأخلاقيون، والمفاسد المذهلة... «مثل الانفلاتات الجنسية والكتابات على القبور، والآثار الدينية، وأشياء تؤخذ من الأضرحة بوصفها تذكاراً مقدساً»[(٢)].

ويمكن أن نطرح في الختام سؤالاً عن طبيعة الجماعية التي يمكن أن تنشأ عند الحجاج ودرجتها، وكيف ينطلق الخبراء بالطريقة التي يُعرِّفون

(*) هذا من التطاول على هذه الشعيرة المقدسة، واستخدام كلمة مكة باعتبار المعنى موجود في كثير من الأدبيات الغربية.

(1) Turner, «Center out there,» p.28.

(2) Howard, Writers and Pilgrims, p.14.

بها أنفسهم بالتميز من غير الخبراء، وهذه هي مهمة «الآخر» في خلق رباط بين الإخوة الحجاج. ويبدو من الوهلة الأولى أن هذا التناول هو تدبر مفيد للحجاج المسيحيين أو الهندوس الذين يمارسون طقوسهم محاطين بجموع من «الآخرين» الذين لا يشاركونهم. ولكن إذا تساءلنا عن الإسلام وجدنا أنه لا يوازن بالمِلل الأخرى التي يمكن أن تخلق فرص التضامن، لأن المسلمين فقط يسمح لهم بدخول مكة. ولكن في الواقع فإن هذا يبدو كأنه وجه في الطرف الآخر لما كنا نقوله. إن «الآخر» أكثر قوة وأكثر تحديداً بالمقابل، وأكثر تأهيلاً ليعطي شعوراً بالجماعة على وجه الدقة؛ لأنه شعور غير موجود أصلاً. إنها مسألة انطلاق المسلمين في مواجهة كل العالم، وكل الناس، وكل مكان خارج مكة. صحيح أنه بحسب مصطلح أندرسون Anderson أن الحجاج المسلمين هم مجتمع خيالي؛ إذ إن الواحد منهم لا «يعرف» بقية الحجاج (الذين قد يصل عددهم إلى ٢,٠٠٠,٠٠٠)، ومع ذلك فإن الرابط بينهم لا يقل قوة، الجميع مكلفون بأداء أعمال مشتركة والعيش بانضباط، وبحد أدنى من المعرفة عن متطلبات الحج ومتطلبات الدين عموماً[١].

إن هناك بعض الأوامر الإلزامية البنيوية تؤكد ذلك الانفصال عن الصورة الجماعية التطابقية. إن الحج ليس مجرد سفر يترك فيه المسافر وراءه كل الضوابط والقيود مثلما يترك كل ممتلكاته في الحياة «العادية». وكما أشار تيرنر «على الرغم من أن أنواع الحج تسعى جاهدة، في الحقيقة، في اتجاه الجماعية الكونية، فإنها لا تزال، في نهاية المطاف، محدودة بأنظمة التشريع الديني التي من خلالها يمكن أن تولّد وتستمر»[٢]. ويسافر الحاج المسلم بحرية نسبية، ولكن فور وصوله إلى

---

(1) Benedict Anderson Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, 1983.

(2) Turner, «Center out there,» p.219.

الأرض المقدسة في مكة تنضبط كل حركاته وسكناته وأفعاله بصفة خاصة بقادته المطوفين، ويطلق عليهم «الوسطاء الثقافيون». وعلى هؤلاء المطوفين تبصير القادمين حتى يمكن تنقية «المكان الآخر» والنظر إليه من خلال أعينهم. وبالنسبة إلى الحج فإن لكل مجموعة قومية مطوفها الخاص الذي يرشدها في كيفية أداء المناسك المحددة، وينظم لها السكن والغذاء. وقد أشار أندرسون إلى حشود الحجاج في المشاعر المقدسة الذين يأتون من أنحاء العالم كافة، وإلى مجتمعهم الخيالي الذي تكوّن بالرابط الديني، ولكنه يمضي ليفرق بين الأعداد الهائلة من الحجاج من الأميين الذين يتكلمون لهجات مختلفة والقلة المثقفة التي تتحدث بأكثر من لغة، والذين يؤدون مناسك موحدة، ويترجمون إلى أتباعهم معاني ما يفعلون(١).

إن ما تناولناه هو موضوع رئيس، إذ كنا نصف فيه الدافع الأساسي لحركة الناس في بداية العصر الحديث. إن المرتحلين للحج هم أكثر بكثير من المرتحلين لأسباب أخرى بما فيها الحروب. ومن هنا فقد عملوا بقوة على تحطيم الخصوصية التي سبقت ذلك العصر. وليس الحج بالطبع مجرد رحلة. إن حيوية كل الأديان الرئيسة تأتي، إلى حد كبير، نتيجة للحج. ويخلق الحج روح الجماعة حقيقةً، وكما تنشأ عنه فوائد كبيرة، لمن أدوا وعادوا، كالتداوي، أو الإحساس بالكمال الذاتي، أو بتولي مهمة جديدة في المجتمع تعميقاً للعقيدة بالحج. أما أولئك الذين يقومون بسدانة المكان المقدس (الكعبة المعظمة) فيحظون بمكانة اجتماعية مرموقة، وغالباً ما يجمعون ثروة أيضاً. إنني آمل أن تشكل الدراسة الحالية المتواضعة والعمل المحدود إسهاماً في تعريف الآخرين بهذا الموضوع الشائق، وأن تشجع المزيد من البحث العلمي، والمزيد من الموازنات بأنواع أخرى من الحج وبالرحلات عموماً.

---

(1) Anderson, pp.55-6.

المصادر والمراجع

NOTE: The more important of the sources listed here have been discussed in Chapter 1 of this book.

PRIMARY SOURCES [INDIAN AND ISLAMIC]

- Abu! Fazl, Ain-i Akbari, trans. H. Blochmann et al., New Delhi,
- 1977-78, 3 vols.
- Abu! Fazl, Akbar Nama, trans. H. Beveridge, Delhi, 1972-3, 3 vols.
- Al-Harawi, Abu al-Hasan Ali ibn Bakr, Guide des Lieux de Pelerinage, trans. Janine Sourdel-Thomine, Damascus, 1957.
- Ali Bey, Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, 1803-1807, London, 1816,2 vols.
- Babur, Babur Nama, trans. A. Beveridge, New Delhi, 1970.
- al-Badaoni, Muntakhabu-t-tawarikh, trans. G. Ranking et al., Patna, 1973, 3 vols.
- Bigot, Henry, «Les strophes du pelerin de Puey Mon˜on (Voyage a la Mecque a la fin du XVIe siecle) avec preface, traduction et commentaire,» Revue Tunisienne, 1916, pp. 87-124.
- Bilimoria, J.H., Ruka'at-i-Alamgiri, or Letters of Aurangzebe, Delhi, 1972.
- Donzel, E. van, Foreign Relations of Ethiopia, 1642-1700. Documents Relating to the Journeys of Khodja ,Murad, Leiden, 1979.
- Gladwin, Francis, trans, The Memoirs of Khojeh Abdulkurreem (of Kashmir), Calcutta, 1788.
- Gulbadan Begam, The History of Humayun, trans. A. Beveridge, Delhi, 1972.

- Hajji ad-dabir, An Arabic History of Gujarat, trans. M.F. Lokhandwalla, Baroda, 1970-74, 2 vols.
- Hasan ibn Yazid, Abu Zaid, Ancient Accounts of India and China by 7 Wo Mohammedan Travellers who went to those Parts in the 9th Century; translated from the Arabic by the late Learned Eusebius Renaudot, London, 1733.
- Ibn Battuta, The Travels of Ibn Battuta, trans. H.A.R. Gibb, Cambridge, Hakluyt, 1958-71, 3 vols.
- Ibn Jubair, Muhammad ibn Ahmad, The Travels of Ibn Jubayr (1183-1185 AC), trans. R.J.C. Broadhurst, London, 1952.
- Islam, Riazul, ed., A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations (1500-1750), Tehran and Karachi, 1979-82,2 vols.
- Jahangir, The Tuzuk-i Jahangiri, trans. A. Rogers, ed. H. Beveridge, Delhi, 1968,2 vols in one.
- Khafi Khan, Khafi Khan's History of Alamgir, trans. S. Moinul Haq, Karachi, 1975.
- Khalifeh, Haji, The History of the Maritime Wars of the Turks, trans. James Mitchell, London, 1831.
- Ma Huan, The Overall Survey of the Ocean's Shores, trans. J.v.G. Mills, Cambridge, Hakluyt, 1970.
- al-Nahrawali, Muhammad ibn Ahmad, Extrados da historia da conquista do Yaman pelos Othmans. Contribur;oes para historia do estabelecimento dos Portugueses na India, trans. and ed. David Lopes, Lisbon, 1892.
- Nagar, Ishwardas, Futuhat-i-Alamgiri, trans. and ed. Tasneem... Ahmad, Delhi, 1978.
- NizamuddinAhmad, Khwajah, The Tabaqat-i-Akbari, trans. B. De., Calcutta, 1911-40, 3 vols.
- Norris, H.T., trans. and ed., The Pilgrimage of Ahmad, Son of the Little Bird of Paradise. An Account of a 19th Century Pilgrimage from Mauritania to Mecca, Warminster, 1977.
- Pickthall, Mohammed Marmaduke, trans., The Meaning of the Glorious Koran, New York, n.d.
- Qazwini, Mulla Safi-ud din, «Anis-ul hujjaj,» trans. A. Jan Qaisar and Z. Islam, 71 pp. typescript.

- Reeland, 'Adrianus [1676-1718], Four Treatises concerning the doctrine, discipline and worship of the Mahametans . . . III. A treatise of Babovius (sometime first interpreter to Mahomet IV) concerning the liturgy of the Turks, their pilgrimage to Mecca, . . . ,London, 1712.
- Reis, Sidi Ali, The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi AU Reis in India, Afghanistan, Central Asia and Persia during the years 1553.,.1556, trans. A. Vambery, London, 1899.
- Saqi Must'ad Khan, Maasir-i-Alamgiri, trans. Jadunath Sarkar, CaIcutta, 1947.
- Shah Nawaz Khan, Nawwab Samsam-ud-daula, The Maathir-ul-Umara, trans. H. Beveridge, ed. Baini Prashad, Patna, 1979, 2 vols.
- Sharif, Jafar, Islam in India, or the Qanun-i-Islam, ed. G.A. Herklots and William Crooke, London, 1975.
- Sikandar, The Mirat-i-Sikandari, ed. S.C. Misra, Baroda, 1961; trans. E.C. Bayly, History of Gujarat, Delhi, 1970; and trans by Fazlullah Lutfullah Faridi as Mirati Sikandari. Dharampur, n.d.
- Smith, G. Rex, and Ahmad 'Umar al-Zayla'i, trans and ed., Bride of the Red Sea: A 10th/16th century Account of Jeddah, Durham, 1984.
- Zain-ud-din, Tohfut-ul-Mujahideen, trans. M.J. Rowlandson, London, 1833.

PRIMARY SOURCES [EUROPEAN]

- Albuquerque, Affonso de, Cartas, Lisbon, 1884-1935, 7 vols. Albuquerque, Affonso de, Commentaries of the great Afonso
- Albuquerque; London, Hakluyt, 1875-84, 4 vols.
- Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbon, 1892. Annaes Maritimos e Coloniaes, Lisbon, 1840-46,6 vols.
- Anon, «A Description of the yeerely voyage or pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia,» in Richard Hakluyt, The Principal Navigations, Glasgow, 1903-5, 12 vols, V, 329-65.
- Archivo Portugues Oriental, ed. J.H. da Cunha Rivara, Nova Goa, 1857-77, 6 vols.
- Archivum Romanum S.I., Rome, Provincia Goana et Malabarica, Cartas etc., vols. 15, 16.
- Assentos do Conselho da Fazenda, vol. I, part 1, 1613-1617, Panaji, 1979.

- Assentos do Conselho do Estado, ed. P.S.S. Pissurlencar, Bastoni, 1953-57, 5 vols, and supplementary series, 1 vol. in 2 parts, Panaji, 1972.
- Baiao, Ant6nio, ed., Itinerarios da India a Portugal por terra, Coimbra, 1923.
- Baldaeus, Philip, A Description of the East India Coast of Malabar and Coromandel, vol. III, London, 1703.
- Baldaeus, Philip, A True and Exact Description of the Most Celebrated East-Indian Coasts of Malabar and Coromandel as also of the Isle of Ceylon. . . , in Churchill, A Collection of Voyages and Travels, 3rd ed., vol. III, London, 1745, pp. 510-793.
- Barbosa, Duarte, Livro, London, Hakluyt, 1918-21,2 vols.
- Barros, Joao de, Da Asia, Lisbon, 1778-88.
- Belon, Pierre, (Belon du Mans), Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvees en Grece, Asie, Judee, Egypte, Arabie et autres pays estranges, Paris, 1554.
- Bernier, Fran˜ois, Travels in the Mogul Empire, ed. A. Constable and V.A. Smith, London, 1914.
- Best, Thomas, The Voyage of Thomas Best to the East Indies, 1612, 14, ed. William Foster, London, Hakluyt, 1934.
- Bocarro, Ant6nio, Decada 13 da historia da India, Lisboa, 1876.
- Boletim da Filmateca Ultramarina Portuguesa, nos. 1-41, 1954 - .
- British Library, Additional Manuscripts, no. 28433. _
- Broecke, Pieter van dan, Pieter van den Broecke in Azie, ed. W. Ph. Coolhaas, The Hague, 1962-3, 2 vols.
- Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae, ed. Vicecomite de Paiva Manso, I, Appendix, Concilia Provincialia Ecclesiae Goanensis, Lisbon, 1872.
- Capper, James [Colonel] Observations on the Passage to India through Egypt and across the Great Desert. . . ,2nd ed., London, 1784.
- Castanheda, Femao Lopes de, Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses, 3rd. ed., Coimbra, 1924-33, 9 vols. Castro, D. Joao de, Cartas, ed. Elaine Sanceau, Lisbon, 1954. Castro, D.

Joao de, Roteiro da viagem que fizeram os Portuguezes ao Mar Roxo no an no de 1541, Paris, 1833.

- Castro, D. Joao, Obras Completas, ed.Armando Cortesao and Luis de. Albuquerque, 3 vols, Coimbra, 1968-76.
- Colec˜iio de Siio Lourenr;o, ed. Elaine Sanceau, Lisbon, 1973-75, 2 vols.
- «Corpo Chronologico,» Archivo N acional da Torre do Tombo, Lisbon. Correa, Gaspar, Lendas de India, Cofmbra, 1921-31, Lisbon, 1969, 4 vols.
- Correia-Monso, John, trans and ed., Intrepid Itinerant: Manuel Godinho and his Journey from India to Portugal in 1663, Bombay, 1990.
- Costa Lobo, A. de S.S., Memorias de um soldado da India (Francisco Rodrigues Silveira), Lisbon, 1877.
- Costa Veiga, A. Botelho da, Relar;ao das plantas e descrir;oes de todas as fortalezas, cidades, e povoar;oes que os Portugueses temno Estado da India Oriental, Lisbon, 1936.
- Couto, Diogo do, Da Asia, Lisbon, 1778-88.
- Couto, Diogo do, 0 Soldado Pratico, 3rd ed., Lisbon, 1980.
- Couto, Diogo do, Vida de D. Paulo de Lima Pereira, Lisbon, 1903.
- Coverte, Robert [Captain], A True and Almost Incredible report of an Englishman, that (being cast away in the good Ship called the Assention in Cambaya the farthest part of the East Indies) Travelled by Land through many unknowne Kingdomes and great Cities. . . , London, 1612.
- Documenta Indica, ed. J. Wicki et aI, Rome, 1948 - , 16 vols to date, to 1594. Documenta Malucensia, ed. H. Jacobs, Rome, 1974-84, 3 vols. Documentar;ao para a historia das Missoes do padroado Portugues do Oriente: India, ed. Ant6nio da Silva Rego, Lisbon, 1947-58, 12 vols.
- Documentar;ao para a historia das Missoes do padroado Portugues do Oriente: InsuUndia, ed. Artur Basilio de Sa, Lisbon, 1954-58, 5 vols.
- Documentar;ao Ultramarina Portuguesa, Lisbon, 1960-67, 5 vols.
- Documentos remettidos da India, ou Livros das MOTJ,foes, ed. R.A. de Bulhao Pato, Lisbon, 1880-1935,5 vols. du Jarric, P., Akbar and the Jesuits, ed. E.D. Ross and E. Power, trans. C.H. Payne, New Delhi, 1979.

- English Records on Shivaji (1659-1682), Poona, 1931.
- Ficalho, Conde de, Viagens de Pedro de Covilhan, Lisbon, 1898. Foster, William, ed., Early Travels in India, Delhi, 1968.
- Foster, William, ed., Letters Received by the East India Company from its Servants in the East, London, 1896-1902,6 vols. Foster, William, ed., The English Factories in India, 1618-1669, Oxford, 1906-27, 13 vols.
- Foster, William, ed., The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as described by Joseph Pitts [c.1685], William Daniel [1700], and Charles Jacques Poncet [1698-1700], London, Hakluyt, 1949.
- Fryer, Dr. John, A New Account of East India and Persia, London, Hakluyt, 1909-15,3 vols.
- Fullerton, John, «Commonplace Book,» MS, English, c. 1727 [Bell Library, 1727 f Fu] Includes Memorandum of 1727, and Daily JournaI, Jiddah, Tuesday July 23, 1728.
- GaIland, Julien Claude, Recueil des rits et ceremonies du pelerinage de la Mecque; auquel on a joint divers ecrits relatifs a la religion, aux sciences & aux moeurs des Turcs, Amsterdam, 1754. Gavetas da Torre do Tombo, Lisbon, 1960-75, 12 vols. Grose, John Henry, A Voyage to the East Indies. . . to which is added

  A Journey from Aleppo to Busserah, over the Desert, by Mr. Charmichael Dst French ed, 1758, 1st English ed 1766, 2nd Eng. ed 1772, which adds Charmichael] 2nd ed., 2 vols, London, 1772. [Charmichael is in vol. I, Appendix, pp. 1-53.]
- Guerreiro, Fernao, Rela˜ilo Annual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missoes, ed. Artur_, Viegas, Coimbra, 1930-31, Lisbon, 1942, 3 vols.
- HakluYt, Richard, The Principal Navigations, \tOyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation, Glasgow, 1903-5, 12 vols.
- Hamilton, Alexander, A New Account of the East Indies, ed. W. Foster, London, 1930, 2 vols.
- Harff, Arnold von, The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight ... in the Years 1496-99, ed. and trans. Malcolm Letts, London,
- HakluYt, 1946. Irwin, Eyles, A Series of Adventures in the Course of

a Voyage up the Red Sea. . . in the Year MDCCLXXVII, London, 1780.

- Jourdain, John, The Journal of John Jourdain, 1608-17, ed. William Foster, London, Hakluyt, 1935.
- La Roque, Jean de [1661-1745], Voyage de l'Arabie Heureuse par l'Ocean Oriental, & le Detroit de la Mer Rouge. Fait par les Français pour la premiere fois, dans les annees 1708, 1709 & 1710 . . . Paris, 1716.
- Linhar˜s, Conde de, D!ario do 3rd Conde de Linhares, Vice-Rei da India, Lisbon, 1937-43, 2 vols.
- «Livro da Consulta,» HistoricaI Archives of Goa, no. 1043, 1618-21.
- «Livro das Feitorias,» HistoricalArchives ofGoa, no. 2316, 1667-84. Livro do Pai dos Cristiios, ed. Jose Wicki, Lisbon, 1969.
- Lobo, Jer6nimo, The Itinerary of Jeronimo Lobo, trans. Donald M. Lockhart, London, Hakluyt, 1984.
- Lockyer, Charles, An Account of the trade in India, containing the rules of good government in trade, price courants, and tables... London, 1711.
- Luillier-Lagaudiers, Nouveau voyage aux grandes Indes, avec une introduction pour le commerce des Indes Orientales, et la description de plusieurs isles, villes, & rivieres, l'histoire des plantes & des animaus qu'on y trouve; avec un traite des maladies particulieres aux pays orientaux, et dans la Route, et de leurs remedes par Mr. D.L.F., Docteur en Medecine, qui a voyage et sejourne dans les principaIes Villes des Indes OrientaIes, [pp. 199-236], Rotterdam, 1726.
- Manucci, Niccolao, Storia do Mogor, trans. W. Irvine, London, 1905-7, 4 vols.
- Mocquet, Jean, Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales, Rouen, 1630.
- Modave, Comte de, Voyage en Inde du Comte de Modave, 1773-1776, ed. Jean Deloche, Paris, 1971.
- Navarrete, Friar Domingo, The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686, ed. J.S. Cummins, Cambridge, Hakluyt, 1962, 2 vols.
- Niebuhr, Carsten, Travels through Arabia and other Countries in the East, trans. Robert Heron, 2 vols, Edinburgh, 1792.

- Ogilby, John [1600-1676], Asia, the first part, Being an accurate description of Persia, and the several provinces thereof. The vast empire of the Great Mogol, and other parts of.India . . . , [collected and translated from most authentic authors], London, 1673.
- Olearius, Adam [d. 1671], The Voyages & travels of the ambassadors sent by Frederick duke of Holstein to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia. Began in the year MDCXXXI-II and finish'd in MDCXXX1X. . . , trans. John Davies, London, 1662.
- Ovington, John, A Voyage to Surat in the Year 1689, ed. H.G. Rawlinson, London, 1929.
- Penrose, Boies, ed., The Travels of Captain Robert Coverte, Philadelphia, 1931.
- Pinto, Fernao Mendes, The Travels of Mendes Pinto, ed. and trans. Rebecca D. Catz, Chicago, 1989.
- Pinto, Fernao Mendes, The WJyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto, the P:ortuguese, ed. A. Vambery, London, 1891.
- Pires, Tome, The Suma Oriental of Tome Pires, ed. A. Cortesao, London, Hakluyt, 1944, 2 vols.
- Purchas, Samuel, Purchas, His Pilgrimes, Glasgow, Hakluyt, 1905 7, 20 vols.
- Recueil des voyages qui ont servi a l'etablissement et aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales formée dans les Provinces Unies des Pays-Bas, Rouen, 1725.
- Ribeiro, Luciano, «Un Geografia Quinhentista,» Studia, no. 7, 1961.
- Roger˜ F. Eugene, La Terre Sainte ou Description topographique tres particuliere des saints lieux & de la terre de promission . . . , Paris, 1646.
- Rooke, Henry, Travels to the Coast of Arabia Felix and from thence by the Red-Sea and Egypt to Europe, London, 1783.
- Sanceau, Elaine, «Uma N arrativa da Expedicao Portuguesa de 1541 ao Mar Roxo,» Studia, IX, 1962, pp. 199-234 [letter of D. Manuel de Lima to King, Goa, 18 Nov 1541].
- Sanson, Nicolas [1600-1667], L'Asie en plusieurs cartes nouvelles, et exactes; en divers traittes de geographie, et d'histoire . . . Paris, 1652.
- Santos, Joao dos, Ethiopia Oriental, Lisbon, 1891,2 vols.

- Sao Bernardino, Frei Gaspar de, Itinerario da India por Terra ate este Reino de Portugal. . . , Lisbon, 1611.
- Sherley, Sir Athony, Relation of Travels into Persia [London, 1613], Amsterdam, 1974.
- Tavernier, J.-B., Travels in India, ed. V. Ball and W. Crooke, New
- Delhi, 1977, 2 vols.
- Varthema, Ludovico di, The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-1508, ed. Sir Richard Carnac Temple, London, 1928.
- Wright, Thomas, ed., Early Travels in Palestine, comprising the narratives of Arculf, Willibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Mandeville, de la Brocquiere, and Maundrell, London, 1848.

MODERN ACCOUNTS OF THE HAJJ

- Ali, M.R., My Umra [1970], Dacca, n.d.
- Amin, Mohamed, Pilgrimage to Mecca, London, 1978.
- Ankawi, Abdullah, «The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times,» Arabian Studies, I, 1974, pp. 146-70.
- Badr-i Alam, Syed Muhammad, How to Perform Hajj, Lahore, 1971.
- Begam, Sultan Jahan, nawab of Bhopal [1858-1930], The Story of a Pilgrimage to Hijaz [1903-4], Calcutta, 1909.
- Birks, J.S., Across the Savannas to Mecca: the overland pilgrimage route from West Africa, London, 1978.
- Birks, J.S., «Overland Pilgrimage from West Africa to Mecca: Anachronism or Fashion?» Geography, vol. LXII, 1977, pp. 215-7.
- Birks, J.S., «The Meccan Pilgrimage by West African Pastoral Nomads,» Journal of Modern African Studies, vol. xv, 1977, pp. 47-58.
- Burkhardt, J.L., Travels in Arabia, London, 1829.
- Burton, Richard, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah, London, 1898, 2 vols.
- Din, Abdul Kadir Haji, «Economic implications of Moslem Pilgrimage from Malaysia,» Contemporary South East Asia, Iv, I, June, 1982, pp. 58-75.
- Doughty, C.M., Travels in Arabia Deserta, London, 1926, 1 vol ed.

- Eickelman, Dale F., and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990.
- Encyclopedia of Islam, Leiden, 1st ed., 1934, s.v. 'umra; 2nd. ed., 1960, s.v. hadjdj.
- Faroqhi, Suraiya, Herrscher uber Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt, Munich, 1990. '
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Le pelerinage a la Mekke: Etude d'histoire religieuse, Paris, 1923.
- Guellouz, Ezzedine, Pilgrimage to Mecca, London, 1980.
- Hajj Studies, ed. Ziauddin Sardar and M.A. Zaki Badawi, 1978 _. Hurgronje, C. Snouck, Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century, Leiden, 1931.
- Husain, S.A., A Guide to Hajj, Lahore, 1972.
- Jomier, Jacques, Le Mahmal et la caravane Egyptienne des pelerins de la Mecque (XIII-XX siecles), Cairo, 1953.
- Jung, Nawab Sir Nizamat, «At the Haj,» Islamic Culture, VII, 2, 1933, p. 195.
- Jung, Nawab Sir Nizamat, «In the Kaaba,» Islamic Culture, VII, 3, 1933, p. 379.
- Jung, Nawab Sir Nizamat, «Round Mecca,» Islamic Culture, VIII, 2, 1934, p. 178.
- Kamal, Ahmad, The Sacred Journey: being pilgrimage to Makkah, New York, 1961.
- Keane, T.F., Six Months in Meccah, London, 1881.
- Khalifa, Saida Miller, The Fifth Pillar: The Story of a Pilgrimage to Mecca and Medina, Hicksville, N.Y., 1977.
- Khan, Muhammad Zafrulla, Pilgrimage to the House of Allah, London, 1968.
- King, Russel, «The Pilgrimage to Mecca: Some Geographical and Historical Aspects,» Erdkunde, 26, 1972, pp. 61-73.
- Levi Della Vida, G., «A Portuguese Pilgrim to Mecca in the Sixteenth Century,» Muslim World, XXXII, 1942, pp. 283-97.
- Long, David E., The Hajj Today: A survey of the contemporary Makkah pilgrimage, Albany, N.Y., 1979.

- Majid, Haji Abdul, «A Malay's Pilgrimage to Mecca,» Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. Iv, 1926, pp. 270-87.
- Makky, G.A.W., Mecca: the Pilgrimage City: A Study of Pilgrim Accommodation, London, 1978.
- Martin, Richard C., «Muslim pilgrimage,» in The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, vol. XI, New York, 1987, pp. 338-46.
- Matheson, Virginia, and A.C. Milner, Perceptions of the Hajj. Five Malay Texts, Singapore, 1984.
- McDonnell, Mary Byrne, «Patterns of Muslim pilgrimage from Malaysia, 1885-1985,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp. 111-30.
- McDonnell, Mary Byrne, «The Conduct of the Hajj from Malaysia and its Socio-Economic Impact on Malay Society: A Descriptive and Analytical Study, 1860-1981.» Columbia University unpublished Ph.D. dissertation, 1986. [DAI XLVII, no. 7, Jan. 1987, p. 2701 A]
- Metcalf, Barbara D., «The pilgrimage remembered: South Asian accounts of the hajj,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp.85-107.
- Meulen, D. van der, «The Mecca Pilgrimage and its importance to the Netherlands East Indies,» Muslim World, XXXI, 1941, pp. 48-60.
- Netton, Ian Richard, ed., Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam, London, 1993.
- Pakistan Central Haj Organization, Haj Statistics, December 1974, Islamabad, 1975.
- Pickens, C.L., «The Mecca Pilgrimage,» Muslim World, XXIv, 1934, pp.229-35.
- Rahim, J.A., Report of the Special Hajj Inquiry, [Indian Government reportc. 1940].
- Report of the Haj Inquiry Committee, Calcutta, 1930.
- Roff, William R., «Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj,» in Richard C. Martin, ed., Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson, 1985, pp. 78-86.

- Roff, William R., «Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj,» Arabian Studies, VI, 1982, pp. 143-60.
- Roff, William R., «The Meccan Pilgrimage: Its Meaning for Southeast Asian Islam,» in R. Israeli and A.H. Johns, eds., Islam in Asia, vol. II, Southeast and East Asia, Boulder, 1984, pp. 238-45.
- Rowley, G., and S.A.S. El-Hamdan, «The Pilgrimage to Mecca: an exploratory and predictive model,» Environment and Planning A, 1978, X, pp. 1053-71.
- Rowley, Gwyn, and Soleiman A. El-Hamdan, «Once a Year in Mecca,» Geographical Magazine, vol. 49, 1977, pp. 753-9.
- Rutter, Eldon, The Holy Cities of Arabia, London, 1928, 2 vols.
- Sardar, Ziauddin, «The Future of Hajj: Some Basic Considerations,» Islamic Culture, vol. LVIII, no. 4, Oct. 1984, pp. 307-26.
- Shair, I.M., and P.P. Karan, «Geography of the Islamic Pilgrimage,» GeoJournal, III, 6, 1979, pp. 599-608.
- Siraj ad-din, Abu Bakr, «Pilgrimage to Mecca,» Studies in Comparative Religion, I, 1967, pp. 171-81.
- Spiro, S. Bey, The Moslem Pilgrimage, Alexandria, 1932.
- Stegar, Winifred, Always Bells, Sydney, 1969.
- Tapper, Nancy, «Ziyaret: gender, movement, and exchange in a Turkish community,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp. 236-55.
- Vredenbregt, Jacob, «The Haddj, some of its Features and Functions in Indonesia,» Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde, vol. 118, 1962, pp. 91-154.
- Zafar, S.M., Haj: A Journey in Obedience, Lahore, 1978.

OTHER PILGRIMAGE LITERATURE

- Barber, Richard, Pilgrimages, Woodbridge, 1991.
- Bhardwaj, Surinder Mohan, Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography,), Berkeley, 1973.
- Bhardwaj, Surinder Mohan, «Non-Hajj Pilgrimage in Islam: a Neglected Dimension of Religious Circulation,» typescript, 1989.

- Cassels, Nancy Gardner, Religion and Pilgrim Tax under the Company Raj, New Delhi, 1988.
- Davies, Horton, and Marie-Helene Davies, Holy Days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Compostela, Bucknell, 1982.
- Eck, Diana L., Banaras: City of Light, New York, 1982.
- EI Moudden, Abderrahmane, «The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp. 69-84.
- The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, vol. XI, New York, 1987, s.v. «pilgrimage,» pp. 327-54.
- Foard, James, «The Boundaries of Compassion: Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage,» Journal of Asian Studies, XLI, 1982, pp. 231-51.
- Gold, Ann Grodzins, Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims, Berkeley, 1989.
- Graburn, Nelson H.H., «Tourism: The Sacred Journey,» in V. Smith, ed:., Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism,
- Philadelphia, 1977, pp. 17-31.
- Heath, Sidney, Pilgrim Life in the Middle Ages, London, 1971 [reprint of 1911 edition].
- Howard, Donald R., Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity, Berkeley, 1980.
- Jha, Makhan, ed., Dimensions of Pilgrimage: An Anthropological Appraisal (Based on the Transactions of a World Symposium on Pilgrimage) , New Delhi, 1986.
- Karve, Irawati, «On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage,» Journal of Asian Studies, XXII, I, 1962, pp. 13-29.
- Kendall, Alan, Medieval Pilgrims, London, 1970.
- Morinis, E. Alan, ed., Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal, Oxford, 1984.
- Les Pelerinages: Egypte Ancienne; Israel; Islam; Perse; Inde; Tibet; Indonesie; Madagascar; Chine; Japon (Sources Orientales, III), Paris, 1960.

- Shackle, C., «The Pilgrimage and the Extension of Sacred Geography in the Poetry of Khwaja Ghulam Farid,» in Attar Singh, ed., Socio-Cultural Impact of Islam on India, Chandigarh, 1976.
- Singh, R.L. and Rana P.B. Singh, eds., Trends in the Geography of Pilgrimages: Homage to David E. Sopher, Varanasi, 1987.
- Smith, Valene L., ed., «Pilgrimage and Tourism: the Quest in Guest,» Annals of Tourism Research, Special Number, XIX, I, 1992.
- Sopher, David, «Pilgrim Circulation in Gujarat,» Geographical Review, vol. LVIII, 1968, pp. 392-425
- Stein, Burton, ed., South Indian Temples: An Analytical Reconstruction, New Delhi, 1978.
- Sumption, Jonathon, Pilgrimage: An Image of Medil2val Religion, London, 1975.
- Toomey, Paul M., «Pilgrimage,» in The Encyclopedia of Asian History, New York, 1988,4 vols, III, 256-60.
- Turner, Victor, «The Centre out there: Pilgrim's Goal,» History of Religions, XII, 3, 1973, pp. 191-230 [also published as «Pilgrimages as Social Processes,» in Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithaca, 1974, pp. 166-230.
- Turner, Victor, and Edith Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture, New York, 1978.

GENERAL WORKS

- Ahmad, Aziz, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford, 1964.
- Albuquerque, Luis de, Alguns Aspectos de Amear;a Turca sobre a India por meados do seculo XVI, Coimbra, 1977 [sep from Biblos, LIII, 1977].
- Al-Maamiry, Ahmed Hamoud, Oman i-Portuguese History, New Delhi, 1982.
- Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, 1983.
- Ashtor, Eliyah, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London, 1976.
- Aubin, Jean, «Un voyage de Goa a Ormuz en 1520,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp. 417-32.
- Bacque-Grammont, Jean-Louis, and Anne Kroell, Mamlouks, Otto-

mans et Portugais en Mer Rouge: L'Affaire de Djedda en 1517, Cairo, 1988.

- Barbir, Karl K., Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758, Princeton, 1980.
- Beckingham, C.F., Between Islam and Christendom. Travellers, Facts and Legends in the Middle Ages and the Renaissance, London, 1983.
- Beckingham, C.F., «Some Early Travels in Arabia,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1949, pp. 155-76.
- Beckingham, C.F., and R.B. Serjeant, «A Journey by Two Jesuits from Dhufar to San'a in 1590,» Geographical Journal, 1950, Cxv, pp. 194-207.
- Benda, Harry J., The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-5, The Hague, 1958.
- Berg, C.C., «The Islamization of Java,» Studia Islamica, Iv, 1955, pp. 111-42.
- Bouchon, Genevieve, «Le premier voyage de Lopo Soares en Inde (1504-1505),» Mare Luso-Indicum, III, 1976, pp. 57-84.
- Bouchon, Genevieve, 'Regent of the Sea.' Cannanore's Response to Portuguese Expansion, 1507-1528, (French Studies in South Asian Culture and Society II), Delhi, 1988.
- Brackenridge, Hugh, and Philip Freneau, Father Bombo's Pilgrimage to Mecca, 1770, ed. Michael D. Bell, Princeton, 1975.
- Braudel, Fernand, Civilization and Capitalism, 15th to 18th cen turies, London, 1981-84, 3 vols.
- Braudel, Fernand, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, London, 1972, 2 vols.
- Brown, Peter, The Cult of the Saints, Chicago, 1981. Cambridge History of India, vol. Iv, The Mughul Period, Delhi, 1963.
- Cambridge History of Iran, vol. VI, The Timurid and Safavid Periods, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge, 1986.
- Catao, Francisco Xavier Gomes, «Subsidios para a hist6ria de Chorao,» Studia, 15, 1965, pp. 17-121; 17, 1966, pp. 117-250.
- Chandra, Satish, ed., The Indian Ocean: Explorations in History, Commerce and Politics, New Delhi, 1987.
- Chaudhuri, K.N., Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1990.

- Chaudhuri, K.N., Trade and Civilization in the Indian Ocean. An . Economic History from the Rise of Islam to 1750, Cambridge, 1985.
- Chaudhuri, KN., The Trading World of Asia and'the English East India Company, 1660-1760, Cambridge, 1978.
- A Comprehensive History of India, vol. V, The Delhi Sultanat, Delhi, 1970.
- Costa, Jose Pereira da, Socotora e 0 dominio Portugues no oriente, Coimbra,1973.
- Cragg, Kenneth, The House of Islam, Belmont, Cal., 1969.
- Crone, Patricia, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, 1986.
- Curtin, Philip, Cross-Cultural Trade in World History, Cambridge, 1984. '
- Dames, M. Longworth, "The Portuguese and the Turks in the Indian Ocean in the sixteenth century,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1921, pp. 1-28.
- Daniel, Norman, Islam and the West the making of an image, Edinburgh, 1960.
- Das Gupta, «Gujarati Merchants and the Red Sea Trade, 1700 1725,» in Kling and Pearson, eds., The Age of Partnership., pp. 123-58.
- Das Gupta, Ashin, Indian Merchants and the Decline of Surat, c.1700-1750, Wiesbaden, 1979.
- Das Gupta, Ashin, «Indian Merchants and the Trade in the Indian Ocean,» Cambridge Economic History of India, vol. I, Cambridge, 1982, pp. 407-33.
- Das Gupta, Ashin, «Indian Merchants and the Western Indian Ocean: The Early Seventeenth Century,» Modern Asian Studies, XIX, 3, 1985, pp. 481-99.
- Das Gupta, Ashin, «The Maritime Merchant and Indian History» South Asia; n.s. VII, I, 1984, pp. 27-33.
- Das Gupta, Ashin, «A Note on the Shipowning Merchants of Surat, c. 1700,» in Denys Lombard and Jean Aubin, eds, Marchands et hommes d'affairs asiatiques dans l'Ocean Indien et la Mer de Chine 13!i.20!;;. siecles, Paris, 1988, pp. 109-16.

- Das Gupta, Ashin, and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987.
- De Gaury, Gerald, Rulers of Mecca, London, 1951.
- Diffie, Bailey W. and George D. Winius, Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580, Minneapolis, 1977.
- Drewes, G.W.J., «New Light on the Coming of Islam to Indonesia?» Bijdragen Tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Inde, vol. 124, 1968, pp. 433-59.
- D'Souza, B.G., Goan Society in Transition, Bombay, 1975.
- Eaton, Richard M., «Approaches to the Study of Conversion to Islam in India,» in Richard C. Martin, ed., Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson, 1985, pp. 106-23.
- Eaton, R.M., «Conversion to Christianity among the Nagas, 1876 1971,» Indian Economic and Social History Review, XXI, no. I, Jan-March 1984.
- Eaton, R.M., The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760, Berkeley, 1993.
- Eaton, R.M., Sufis of Bijapur, 1300-1700, Princeton, 1978.
- Esposito; John L., ed., Islam in Asia: Religion, Politics and Society, New York, 1987.
- Farooqi, Nairn R., «Moguls, Ottomans, and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Century,» International History Review, X, 2, May, 1988, pp. 198-220.
- Farooqi, Naimur Rehman, Mughal-Ottoman Relations (A Study of Political and Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556-1748), Delhi, 1989.
- Fok, KC., «Early Ming Images of the Portuguese,» in R. Ptak, ed., Portuguese Asia, pp. 143-55.
- Gaborieau, Marc, ed., Islam et societe en asie du sud, Paris, 1986.
- Gellens, Sam I., «The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp. 50-65.
- Gascoigne, Bamber, The Great Moghuls, London, 1971.
- Geertz, Clifford R., Islam Observed, Religious Development in Mor-

occco and Indonesia, Chicago, 1968.

- Gibb, H.A.R., and Harold Bowen, Islamic Society and the West, vol. I, 2 parts, Oxford, 1950-7.
- Godinho, Vitorino Magalhaes, Os descobrimentos e a economia mundial, 2nd. ed., Lisbon, 1981-83,4 vols.
- Godinho, Vitorino Magalhaes, Les finances de l'etat portugais des Indes Orientales, 1517-1635, Paris, 1982.
- Godinho, Vitorino Magalhaes, Mito e mercadoria, utopia e pratica de navegar, seculos XIII-XVIII, Lisbon, 1990.
- Goitein, S.D., A Mediterranean Society, Berkeley, 1967-78, 3 vols.
- Goitein, S..D., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, 1966.
- Gokhale, B.G., Surat in the Seventeenth Century, London, 1979.
- Gomes da Costa, Marechal, Descobrimentos e Conquistas, Lisbon, 1927 -30, 3 vols.
- Grunebaum, G.E. von, Muhammadan Festivals, London, 1976.
- Guilmartin, John Francis, Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the Sixteenth Century, Cambridge, 1974.
- Hall, K.R., «The Coming of Islam to the, Archipelago: A Reassessment,» in Karl L. Hutterer, ed., Economic Change and Social Interaction in Southeast Asia, Ann Arbor, 1977, pp. 213-31.
- Hardy, Peter, Historians of Medieval India, London, 1966.
- Hardy, P., «Modern European and Muslim Explanations of Conversions to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature,» in Nehemia Levtzion, ed., Conversion to Islam, New York, 1979, pp. 68-99.
- Hardy, Peter, The Muslims of British India, Cambridge, 1972.
- Hess, Andrew C., «Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery,» Terrae Incognitae, VI, 1974, pp. 19-37.
- Hodgson, Marshall G.S., The 'Venture of Islam, Chicago, 1974, 3 vols.
- Holden, David, and Richard Johns, The House of Saud, London, 1981.

- Horton, Robin, «African Conversion,» Africa, XLI, no. 2, April 1971, pp. 85-108.
- Horton, Robin, «On the Rationality of Conversion,» Africa, XLV, no. 3, 1975, pp. 219-35, no. 4, 1975,pp.373-99.
- Inalcik, Halil, The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600, London, 1973.
- Islam, Riazul, Indo-Persian Relations. A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran, Teheran, 1970.
- Islam in Asia, vol. I, South Asia, ed. Yohanan Friedmann; vol. II, Southeast and East Asia, ed. Raphael Israeli and Anthony H. Johns, Boulder, 1984. .
- Johns,A.H., «Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Rauf al-Singkeli,» in S. Udin, ed., Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on his Seventieth Birthday, Jakarta, 1978, pp. 469-85.
- Johns, A.H., «From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java,» Hamdard Islamicus, Iv, 1981, pp. 3-28.
- Johns, A.H., The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet, Canberra, 1964.
- Johns, A.H., «Sufism as a Category in Indonesian Literature and History,» Journal of Southeast Asian History, II, 1961, pp. 10-23.
- Jones, Russell, «Ten Conversion MYths from Indonesia,» in Nehemia Levtzion, ed., Conversion to Islam, New York, 1979, pp. 129-58.
- Kammerer, Albert, La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVIe et XVIIe siecles et La Cartographie des Portulans du Monde oriental (Memoires de la Societe Royale de Geographie d'Egypte, tome XVII), 3 vols, Cairo, 1947-52. [First part: Abyssins et Portugais devant Islam; Second part: Les J esuites Portugais et l'Ephemere triomphe du Catholicisme en Abyssinie (1603-32); Third part: La Cartographie du Monde Oriental, Mer Rouge, Ocean Indien et Extreme-Orient jusqu'au XVIIIe siecle. Cartographes Portugais et Français.]
- Kammerer, Albert, La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquite. Essai d'historique (Memoires de la Societe royale de Geo-

graphie d'Egypte, tomes XV-XVI), 2 vols in 5 parts, Cairo, 1929-35. [Tome I, Les pays de la Mer Erythree jusqu'a la fin du Moyen Age; Tome II, Les Guerres du poivre. Les Portugais dans l'ocean indien et la Mer Rouge au XVIe siecle. Histoire de la cartographie Orientale.]

- Kathirithamby-Wells, J., «The Islamic City: Melaka to Jogjakarta, c. 1500-1800,» Modern Asian Studies, XX, 2, 1986, pp. 333-51.
- Khan, I.A. The Political Biography of a Mughal Noble, New Delhi, 1973.
- Khan, Dr. M.A. Muid, «Indo-Portuguese Struggle tor Maritime Supremacy (As gleaned from an Unpublished Arabic Urjuza: Fathul Mubiyn),» in P.M. Joshi and M.A. Nayeem, eds., Studies in the Foreign Relations of India (From Earliest Times to 1947) Prof. H.K Sherwani Felicitation Volume, Hyderabad, 1975, pp. 165-83.
- Kissling, H.J., et al., The Muslim World: A Historical Survey, Part III, The Last Great Muslim Empires, Leiden, 1969.
- Kling, Blair B., and M.N. Pearson, eds., The Age of Partnership: Europeans in Asia before Dominion, Honolulu, 1979.
- Kumar, Ann L., «Islam, the Chinese, and Indonesian Historio graphy - A Review Article,» Journal of Asian Studies, XLVI, 3, 1987, pp. 603-16.
- Lacey, Robert, The Kingdom, London, 1981.
- Lach, Donald F., Asia in the Making of Europe, vol. I, «The Century of Discovery,» Chicago, 1965.
- Launay, Robert, «Pedigrees and paradigms: scholarly credentials among the Dyula of the northern Ivory Coast,» in Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London, 1990, pp. 175-99.
- Lombard, Denys and Jean Aubin, eds, Marchands et hommes d'affairs asiatiques dans l'Ocean Indien et la Mer de Chine 13˜20˜ siecles, Paris, 1988.
- Lane, F.e., ˜nice and History, Baltimore, 1966.
- Lapidus, Ira M., A History of Islamic Societies, Cambridge, 1988.
- Lapidus, Ira, ed., Middle Eastern Cities, Berkeley, 1969.
- Lapidus, Ira, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, MA, 1967.

- Lesourd, M., «Notes sur les Nawakid, Navigateurs de la Mer Rouge,» Bolletin de l'Institute Français d'Afrique Noire, Serie B, Dakar, vol. XX, 1960, pp. 346-355.
- Lesure, Michel, «Un document Ottoman de 1525 sur l'lnde portu gaise et les pays de la Mer Rouge,» Mare Luso-Indicum, III, 1976, pp. 137-60.
- Lewis, Bemard˜ ed., Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, New York, 1974,2 vols.
- Maghrebi, Ghulam Muhammad Nizamuddin, «The Ottoman Gujrat Relations (1517-1556),» in P.M. Joshi and M.A. Nayeem, eds., Studies in the Foreign Relations of India (From Earliest Times to 1947) Prof. H.K Sherwani Felicitation Volume, Hyderabad, 1975, pp. 184-93.
- Majul, C.A., «Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia,» Sulliman Journal, XI, 1964, pp. 335-98.
- Majumdar, R.C., History and Culture of the Indian People,» the Mughul Empire, Bombay, 1974.
- Martin, Richard D., Islam and the History of Religions, Berkeley,-. 1983.
- Mathew, K.S., «Indian Merchants and the Portuguese Trade on the Malabar Coast during the sixteenth century,» Teotonio de Souza, ed., Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions, New Delhi, 1985, pp. 1-12.
- Mathew, K.S., Portuguese and the Sultanate of Gujarat, Delhi, 1986.
- McPherson, Kenneth, The Indian Ocean: A History of the People and the Sea, Delhi, 1993
- McPherson, Kenneth, «Maritime Passenger Traffic in the Indian Ocean Region before the Nineteenth Century,» The Great Circle, X, 1, April 1988, pp. 49-61.
- Misra, Rekha, Women in Mughal India, Delhi, 1967.
- Misra, S.C., Muslim Communities in Gujarat, London, 1964. Moreland, W.H., India at the Death of Akbar: An Economic Study, Delhi, 1974.
- Moreland, W.H., ed., Relations of Golconda in the Early Seventeenth Century, London, HakluYt, 1931.

- Moreland, W.H., «The Ships of the Arabian Sea about A.D. 1500,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1939, pp. 63-74, 173-92.
- Mortimer, Edward, Faith and Power: the Politics of Islam, New York, 1982.
- Mouvements de populations dans l'ocean Indien, Paris, 1979.
- Mughul, Muhammad Yakub, «The Expedition of Suleyman Pasha Al-Khadim to India (1538),» Journal of the Regional Cultural Institute, Tehran, II, 1969, 146-51.
- Mujeeb, Muhammad, The Indian Muslims, London, 1967.
- Nadvi, Syed Sulaiman, The Arab Navigation, trans from Urdu by Syed Sabahuddin Abdur Rahman, Lahore, 1966.
- Naik, C.R., «Abdu-r-Rahim, Khan-i-Khanan,» MA thesis, Univer sity of Bombay, n.d.
- Nizami, Khaliq Ahmad, Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century, Bombay, 1961.
- Ozbaran, Salih, «The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581,» Journal of Asian History, VI, I, 1972, pp. 45-87.
- Ozbaran, Salih, «The Ottomans in confrontation with the Portuguese in the Red Sea after the conquest of Egypt in 1517,» Studies on Turkish-Arab Relations, Annual, 1986, Istanbul, 1986, pp. 207-14.
- Ozbaran, Salih, «A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525), Arabian Studies, Iv, 1978, pp. 81-88.
- Pearson, M.N., Before Colonialism: Theories on Asian-European Relations 1500-1750, Delhi, 1988.
- Pearson, M.N., Coastal Western India, Studies from the Portuguese Records, New Delhi, 1981.
- Pearson, M.N., «Conversions in Southeast Asia: Evidence from the Portuguese Records,» Portuguese Studies, VI, 1990, pp. 53-70.
- Pearson, M.N., Merchants and Rulers in Gujarat: the Response to the Portuguese in the Sixteenth Century, Berkeley and New Delhi, 1976.
- Pearson, M.N., The Portuguese in India, Cambridge, 1987. vi-- Peters, F.E., Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy city in

the Near East (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Number XI), New York, 1986.

- Pissurlencar, P.S.S., The Portuguese and the Marathas, trans. P.R. Kakodkar, Bombay, 1975.
- Planhol, Xavier de, The World of Islam, Ithaca, 1959.
- Priolkar, A.K., The Goa Inquisition, Bombay, 1961.
- Ptak, Roderich, ed., Portuguese Asia: Aspects of History and Economic History (Sixteenth and Seventeenth Centuries), Stuttgart, 1987.
- Qaisar, A. Jan,. «From Port to Port: Life on Indian Ships in the sixteenth and seventeenth centuries,» in Ashin Das Gupta and M.N. Pearson, eds., India and the Indian Ocean, 1500-1800, Calcutta, 1987, pp. 331-49.
- Qureshi, I.H., Ulema in Politics, Karachi, 1972.
- Rao, R.P., Portuguese Rule in Goa, Bombay, 1963.
- Raymond, Andre, The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction, New York, 1984.
- Reid, Anthony, «The Islamization of Southeast Asia,» in Muhammad Abu Bakar et aI., eds., Historia: Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Department of History, University of Malaya, KuaIa Lumpur, 1984, pp. 13-33.
- Reid, Anthony, «Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia,» Journal of Southeast Asian History, X, 3, 1969, pp. 395-414.
- Richards, D.S., ed., Islam and the Trade of Asia, Oxford, 1970.
- Richards, J.F., ed., Precious Metals in the Late Medieval and Early Modern Worlds, Durham, N.C., 1983.
- Richards, J.M., Goa, New Delhi, 1982.
- Ricklefs, M.C., A History of Modern Indonesia, London, 1981.
- Ricklefs, M.C., «Six Centuries of Islamization in Java,» in Nehemia Levtzion, ed., Conversion to Islam, New York, 1979, pp. 100-28.
- Rizvi, S.A.A., A History of Sufism in India, New Delhi, 1978-83, 2 vols.
- Rizvi, S.A.A., Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Agra, 1965.

- Rizvi, S.A.A., Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, New Delhi, 1975.
- Rizvi, S.A.A., Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad, Canberra, 1982.
- Rizvi, S.A.A., Shah Wali-Allah and his Times: a Study of Eighteenth-Century Islam, Canberra, 1980.
- Robinson, Francis, Atlas of the Islamic World since 1500, New York, 1982.
- Roff, William R., ed., Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse, Berkeley, 1987.
- Roff, William R., «Islamic Institutions in Muslim Southeast Asia and cognate phenomena in the Indian sub-continent,» in D. Rothermund, ed., Islam in Southern Asia, pp. 10-12.
- Ross, E. Denison, «The Portuguese in India and Arabia between 1507 and 1517,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1921, pp. 545-62.
- Ross, E. Denison, «The Portuguese in India and Arabia, 1517-38,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1922, pp. 1-18.
- Rothermund, Dietmar, ed., Islam in Southern Asia: a Survey of Current Research, Wiesbaden, 1975.
- Russell-Wood, A.J.R., «Men under Stress: the social environment of the Carreira da India, 1550-1750,» II Seminario Internacional de Historia Indo-Po˜uguesa, Aetas, Lisbon, 1985, pp. 19-35.
- Russell-Wood, A.J.R., «Seamen Ashore and Afloat: the social envi ronment of the Carreira da India, 1550-1750,» Mariners' Mirror, LXIv, 1983, pp. 35-52.
- Said, Edward, Orientalism, London, 1978.
- Salibi, Kamal, A History of Arabia, Delmar, N.Y., 1980.
- Sarkar, Jadunath, History of Aurangzeb, Calcutta, 1973-4, 5 vols.
- Sarkar, Jadunath, Studies in Aurangzib's Reign, 3rd ed., London, 1989.
- Sarkar, J.N., «Indian Merchants Ships and their Skippers in Red Sea Ports» 1611, Journal of Indian History, XXVII, 1949, pp. 109-119.
- Savory, Roger, Iran under the Safavids, Cambridge, 1980.
- Schimmel, Annemarie, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden, 1980.

- Schrieke, B., Indonesian Sociological Studies, The Hague, 1955-57, 2 vols.
- Schurhammer, Georg, Francis Xavier: His Life, His Times, vol. II, India, Rome, 1977.
- Serjeant, R.B., The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1963.
- Serjeant, R.B-., Studies on Arabian History and Civilization, London, 1982.
- Sharma, S.R., The Religious Policies of the Mughal Emperors, 3rd. ed., New York, 1972.
- Shaw, Stanford J., The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton, 1962.
- Shaw, Stanford, History of the Ottoman Empire and Modem Turkey, vol. I, «Empire of the Gazis: the rise and decline of the Ottoman Empire, 1280-1808,» Cambridge, 1976.
- Silva Rego, Antonio da, Historia das missoes do padroado portgues do Oriente, Lisbon, 1949.
- Steenbrink, K.A., «Indian Teachers and their Indonesian Pupils: On Intellectual Relations between India and Indonesia, 1600 1800,» Itinerario, 1988/1, pp. 129-41.
- Steensgaard, Niels, The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade, Chicago, 1974.
- Stripling, G.W.F., The Ottoman Turks and the Arabs 1511-1574, Illinois, 1942.
- Subrahmanyam, Sanjay, «Persians, Pilgrims and Portuguese: the Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp. 503-30.
- Sykes, Percy, A History of Persia, vol. II, 3rd ed., London, 1951.
- Terpstra, H., De Opkomst der Westerkwartieren van de Oost Indische Compangie (Suratte, Arabie, Perzie), The Hague, 1918.
- Tibbetts, G.R., Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese, London, 1971.
- Tibbetts, G.R., «Arab Navigation in the Red Sea,» Geographical Journal, vol. 127, 1961, pp. 322-34.

- Tibbetts, G.R., «Early Muslim Traders in Southeast Asia,» Journal of the Malay Branch of the Royal Asiatic Society, 30, I, 1957.
- Tirmizi, S.A.I., Some Aspects of Medieval Gujarat, Delhi, 1968.
- Titus, Murray T., Islam in India and Pakistan: A Religious History of Islam in India and Pakistan, Calcutta, 1959.
- Villiers, John, «Las Yslas de Esperar en Dios: The Jesuit Mission in Moro, 1546-1571,» Modern Asian Studies, XXII, 3, 1988, pp. 593-606.
- Voll, John, «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: an analysis of an intellectual group in eighteenth century Madina,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXXVIII, 1975, pp. 32-9.
- Wallerstein, Immanuel, The Modern World-System, 3 vols, New York, 1974-89.
- Whiteway, R.S., The Rise of Portuguese Power in India, London, 1899.
- Winius, George D., The Black Legend of Portuguese India, New Delhi, 1985.
- Wink, Andre, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World Vol. 1, Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries, Leiden, 1990.
- Wink, Andre, «'Al-Hind,» India and Indonesia in the Islamic World Economy, c700-1800 A.D.,» Itinerario, 1988/1, pp. 33-72.
- Wolf, Eric R., Europe and the People without History, Berkeley, 1982.
- ˜ Wolf, Eric R., «The Social Organization of Mecca and the Origin of Islam,» Southwestern Journal of Anthropology, VII, 4,1951, pp.
- 329-56.

AIDS, GUIDES ETC

- Arasaratnam, S., «Recent Trends in the Historiography of the Indian Ocean, 1500 to 1800,» Journal of World History, I, 2, Fall 1990, pp. 225-48.
- Aubin, Jean, «Un nouveau classique, l'AnonYme du British Museum,» Mare Luso-Indicum, III, 1976, pp. 183-8.

- Beckingham, C.F., «Hakluyt's Description of the Hajj,» Arabian Studies, Iv, 1978, pp. 75-80.
- Dalgado, S.R., Glossario Luso-Asiatico, Coimbra, 1919-21, 2 vols.
- De Silva, Daya, The Portuguese in Asia: An annotated bibliography of studies on Portuguese colonial history in Asia, 1498-c.1800, Zug, 1987.
- Encyclopedia of Asian History, ed. Ainslie T. Embree, New York, 1988, 4 vols. Encyclopedia of Islam, Leiden, 1960, 2nd. ed.
- Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, New York, 1987, 16 vols.
- Freeman-Grenville, G.S.P., The Muslim and Christian Calendars, Oup, 1963.
- Geddes, C.L., An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam,

الكشاف العام

(ب)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط ـ ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ي)

مركز تاريخ مكة المكرمة
والمدينة المنورة

**The Center of
Makkah & Madinah History**

ص.ب: ٦٥٣٥ ـ مكة المكرمة (العزيزية)
٢١٩٥٥ المملكة العربية السعودية
هاتف ٠٢٥٥٨٨٨٨٩ ـ فاكس ٠٢٥٢٨٦٣٤١

P.O.Box: 6535
Makka - (Al-Aziziya) 21955
Kingdom of Saudi Arabia
Tel: 025588889 - Fax: 025286341

الدارة
دارة الملك عبد العزيز

**King Abdul-Aziz Foundation
for Research and Archives**

ص.ب: ٢٩٤٥ ـ الرياض ١١٤٦١
المملكة العربية السعودية
هاتف ٤٠١١٩٩٩ ـ فاكس ٤٠١٣٥٩٧

P.O.Box: 2945 - Riyadh 11461 - K.S.A
Tel: 4011999 Fax: 4013597
موقع الإنترنت : www.darah.org.sa
البريد الإلكتروني : info@darah.org.sa

الحج إلى مكة المكرمة من شبه القارة الهندية ١٥٠٠ - ١٨٠٠ م

هذا الكتاب

يتحدث عن مسيرة الحجاج من الهند إلى مكة المكرمة، ضمن مرحلة تاريخية لم تسلط عليها الأضواء من قبل، وهي مرحلة حكم المغول، ويوضح العلاقات السياسية والتجارية في شبه الجزيرة الهندية، ويبرز آثار الهيمنة البرتغالية على التجارة والملاحة في المحيط الهندي وبحر العرب.

وقد رجع مؤلف الكتاب إلى عدد من الوثائق المتنوعة، وبخاصة البرتغالية والهندية والفارسية والعربية، وأفصح عن تميز الحج الإسلامي مقارنة بالحج في الديانات الأخرى، كما حاول مؤلفه رسم صورة للحج من وجهة نظر غير إسلامية.

إصدارات مركز تاريخ مكة المكرمة و

9 786039 017400
ردمك: ٩٧٨ - ٦٠٣ - ٩٠١٧٤ - ٠ - ٠